رسائل جامعية

القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية

عند ابن قدامة في كتابه المغني

تأليف

الدكتور الجيلالي المريني

المجلد الأول

دار ابن القيم

دار ابن عفان

بسم الله الرحمن الرحيم

رقم الإيداع : ١٨٦٦٩ / ٢٠٠١

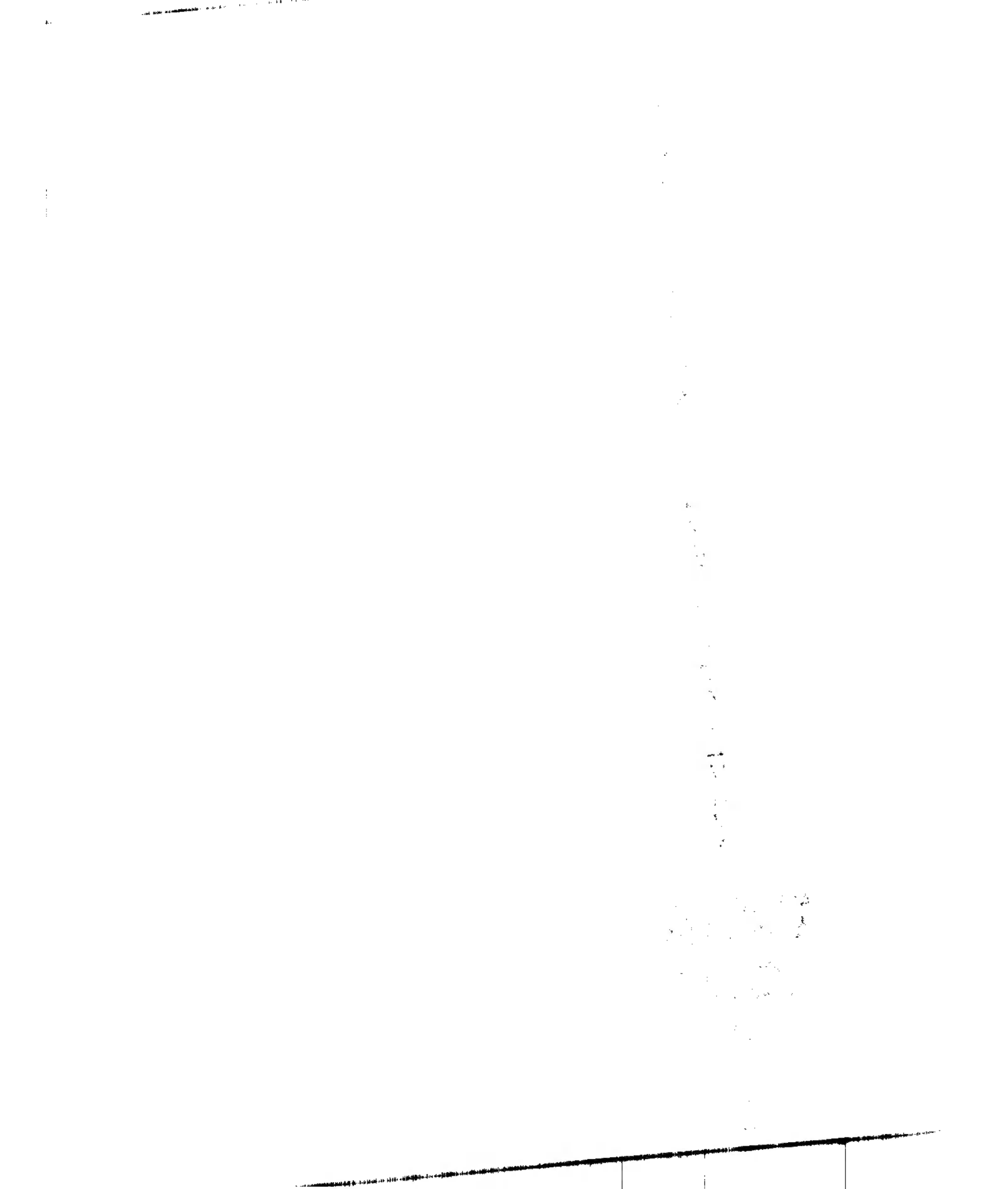
الترقيم الدولي : I.S.B.N
977-6052-44-4

الطبعة الأولى
١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م



دار ابن القيم للنشر والتوزيع
هاتف: ٨٢٧٤٥٤٥ - فاكس: ٨٠٥٦٥٥٤
الدمام - مدينة العمال - ص.ب: ٢٠٧٤٥
الرمز البريدي: ٣١٩٥١ بريد الخبر

دار ابن عفان
للنشر والتوزيع
الجيزة - ت: ٣٢٥٥٨٢٠ - ص.ب: ٨ بين السرايات
القاهرة: ١١ ش درب الأتراك - الأزهر - خلف الجامع الأزهر
هاتف محمول: ٠١٠١٥٨٣٦٢٦ - ٠١٠٦٥٨٣٥٠٦
جمهورية مصر العربية
E-mail:ebnaffan@hotmail.com



القواعد الأصولية

وتطبيقاتها الفقهية

عند ابن قدامة في كتابه المغني

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين، الحمد لله الذي شرع لعباده الدين القويم، وأقامه على أسس تجلب المصالح لهم، وتدرأ المفاسد عنهم، والصلاة، والسلام على نبيه الكريم، الذي بلغ عن الله شرعه، وبينه للناس بأقواله، وأفعاله، وتقريراته، وعلى آله، وأصحابه الطيبين، الذين هم أعلم هذه الأمة، وأفقهها بعد رسول الله ﷺ.

أما بعد، فإنَّ علم أصول الفقه من آكد العلوم الشرعية، التي يُعْتَبَرُ تحصيلها، والحفاظ عليها واجبًا كفائيًا على الأمة، لا تبرأ ذمتها إلَّا أن يُوجَدَ فيها علماء يفقهون الشريعة، ويرجع إليهم الناس في حلّ مشاكلهم، والبت في قضاياهم الحياتية في ضوء شرع الله، بالقدر الذي تحصل به كفايتها في ذلك.

وعلم أصول الفقه، وإن كان علمًا وسليًا آليًا[1]، إلَّا أنه لا غنى للفقيه، والمجتهد عنه. وقد جعل جمهور الفقهاء تعلّمه شرطًا من شروط الاجتهاد، ومعلومٌ أن الاجتهاد واجبٌ تحقيقُه في كل عصر[2]، وأصول الفقه من ضوابط، وشروط الاجتهاد، وهو من أبرز وسائله، وما لا يتم الواجب إلَّا به، فهو واجب.

ويوضح ذلك، ويؤكده **أن علم أصول الفقه** هو العلم الوحيد الذي يحدد المنهاج العلميّ الشموليّ، الذي على أساسه، وفي ضوئه تُفَسَّرُ النصوص الشرعية ـ قرآنيَّةً، وسُنِّيَّةً ـ، وعلى أساسها ـ أيضًا ـ تتم عملية الاستنباط، واستخراج الأحكام الشرعية من مصادرها، ومظانّها الشرعية، ثمَّ على أساسه ـ أيضًا ـ تتمُّ عملية الاجتهاد، والإفتاء، والقضاء.

---

(١) وسليًا: نسبة إلى وسيلة؛ وأعني بذلك أنه من العلوم التي تعتبر وسيلة لغيرها؛ إذ تحصيل قواعده وسيلة لتحصيل الفقه، وأعني بكونه آليًا؛ أي إنه من علوم الآلة.

(٢) للإمام السيوطي كتاب خاص بهذه المسألة؛ «أي وجوب تحقيق الاجتهاد»، ووجود المجتهدين في كلّ عصر رد به على المخالفين، وأثبت به فرضية الاجتهاد في كل عصر، واستدل على ذلك بحجج، وأدلة كثيرة من مختلف المذاهب الفقهية، ووثقه بالنصوص، والنقول توثيقًا علميًا لا مزيد عليه؛ واسم الكتاب: «الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد، في كل عصر فرض».

فهذا المنهاج العلميّ الأصوليّ ـ الذي يقدّمه لنا علم أصول الفقه ـ هو الذي يَضْمَنُ لنا الحفاظ على مسيرة الاجتهاد، ويجعل بابه مفتوحًا في وجه كلّ فقيهٍ نال منه الحظ الأدنى.

ومعلومٌ أن نصوص الشرع محدودة، وأن قضايا الحياة، وأحداثها كثيرة، ومتزايدة، وغير متناهية؛ لذلك كان لا بد من دراسة هذه النصوص دراسةً علميّةً شموليّةً بعيدةَ المدى، مُجَرَّدَةً عن الملابسات الزمانية، والمكانية، والجنسية؛ للحصول على أصول، وقواعد كلية، وضوابط عامة، يستنير بها الفقيه، ويسترشد بها في طريق بحثه عن الأحكام الشرعية، لما يَجِدُّ في عصره من قضايا، ونوازل.

ولا يحقق ذلك كلّه إلّا علم أصول الفقه؛ فمباحثه كفيلةٌ بتحقيق هذه القواعد، والكليات؛ لأنه يقوم ـ أساسًا ـ على دراسة النصوص الشرعية؛ من جهة فهمها فهمًا فِقْهِيًّا، واستخلاص طرق الاستنباط منها، وتقعيد عملية الاجتهاد.

فالأصوليّ يمهد الطريق للفقيه، ويقدم له الأدوات، والمادة العلمية التي بها يشتغل الفقيه، ويمارس عمله الفقهيّ. فالبحث الفقهيّ ـ إذن ـ يستمد طاقته بالدرجة الأولى من البحث الأصوليّ، وبقدر ما نعمل على تطوير أصول الفقه، وتوسيع آفاقه، بقدر ما نعمل على تعميق البحث الفقهيّ، وتطويره، وتوسيعه، وكل ذلك كفيلٌ ـ لهذين العلمين ـ باستيعاب كل التطورات الحياتية ـ اقتصاديَّةً، واجتماعيَّةً، وسياسيَّةً، وفكريَّةً، وثقافيَّةً، وغيرها ـ استيعابًا يضمن لحياتنا الأمن، والاستقرار النفسيّ، والفكريّ، والماديّ، والاجتماعيّ، الذي لا نستطيع أن نحققه في ظل الفقه المحدود الذي يعيش على أطلال فقهٍ فروعي سابق؛ زالت علله، وانتهت ظروفه، وملابساته، وتغيرت البيئة التي نشأ فيها، وبُدِّلَت قضاياه التي كانت مادته بقضايا أخرى معقدة، وشائكة. غير أن هذا المستوى من التطوير، والتعميق لم يعرفه الفقه، وأصوله في كل هذه القرون التي مرت، أو على الأقل أنه لم يحافظ ـ فيها ـ على ذلك المستوى الرفيع العالي من التطوير، والتجديد، بل كان يَسْطَعُ حينًا، ويخفت حينًا آخر، **وأشدّ ما كان خافتًا في عهود التقليد التي عزّ فيها المجتهدون، والمجدّدون.**

ولقد كان الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ النموذج الفريد، والجيل الأول الذي

تخرّج من المدرسة الفقهية النبوية؛ فقد استطاعوا ـ بعد انتقال رسول اللّه ﷺ إلى الرفيق الأعلى ـ أن يخلفوه في تسيير شئون الأمة، وإيجاد الحلول، والأحكام الشرعية لكل ما جَدَّ في عصرهم من مشاكلَ، وقضايا، ووقائع لم تكن منصوصة في القرآن، ولا وردت في السنة؛ فاستعانوا في البحث عن أحكامها بما اكتسبوه من علمٍ بالقرآن، والسنة، وأساليبهما في التنصيص على الأحكام، وبما فقهوه من مقاصد الشريعة، وبما ورثوه من ملكة العربية، وسليقتها، فكانوا يستنبطون، ويجتهدون بقواعد، وأسس يمارسونها سليقةً.

وهكذا بالنسبة للتابعين، وتابعيهم؛ فقد ساروا على نفس النهج، غير أن عصرهم عرف كثيرًا من القضايا المستجدة، مما وَسَّعَ عملية الاجتهاد. كما عرف ـ أيضًا ـ احتكاك المسلمين العرب بغيرهم من الأجناس الأخرى التي دخلت في الإسلام، فأدى ذلك إلى الإخلال بتلك السليقة، والملكة العربية، وهو ما دعا إلى تقعيد العلوم اللسانية من نحوٍ، وصرفٍ، وغيرهما. ثم دعا بالضرورة ـ أيضًا ـ إلى تقعيد عملية الاستنباط، وفهم النصوص الشرعية فهمًا فِقْهِيًّا سليمًا، فكان ذلك إيذانًا بتأصيل الفقه، وتأسيس أصوله التي على أساسها، وفي ضوئها يمارس الفقيه عمله الفقهيّ.

وكان أول[1] ما صُنِّفَ في ذلك ـ خاصَّةً فيما وصلنا ـ هو رسالة الإمام الشافعيّ، المتوفى سنة ٢٠٤هـ. ثم توالى بعده التصنيف، والتأليف في أصول الفقه، حتى صار عند المسلمين تراثٌ غزيرٌ في هذا العلم.

وكان أهم قسم من هذا التراث هو المتعلق بالقواعد الأصولية؛ ذلك لأنّ القواعد الأصولية تشكل أهم مباحث علم الأصول، بل هي ثمرته، والغاية منه؛ لأنّ الأصوليّ إنما يدرس الأصول؛ ليستطيع في الأخير أن يصل إلى معرفة استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، وهي مرحلة لم يصل إليها علماء المسلمين طفرةً واحدة، بل قضوا في ذلك سنين طويلة؛ إذ كان المنطلق الأول هو دراسة نصوص الكتاب، والسنة دراسة

(١) لا أنكر أن ملامح أصول الفقه مرسومة في مصنفات صُنّفت قبل رسالة الشافعي؛ كما نجده مثلًا في «الموطإ»، وفي كتاب «الخراج»، لأبي يوسف، وفي مُصنّف أبي حنيفة، وغيرها. لكن ذلك لا يعدو أن يرسم ملامح، ومعالم عامة لهذا العلم، **أما رسالة الشافعي؛ فهو مصنف يشمل بكل مباحثه على الأصول، فهو مصنّف أصولي صرف.**

مستفيضة، ثم الانتقال إلى دراسة الأدلة العقلية، والتوسع فيها إلى حد كبير، وبتعاملهم مع هذه الأدلة ـ النقلية، والعقلية ـ، وربطها بقضايا التشريع الإسلامي، وما يَجِدُّ في الواقع من أمور جديدة، ومراعاتهم لمقصد الشريعة الإسلامية؛ من وراء ذلك كله استطاعوا أن يكونوا قواعد أصولية عامة، يمكن الرجوع إليها عند البحث عما يناسب الأحداث، والوقائع المستجدة، والأحكام الفرعية.

ومن كبار[1] العلماء الذين اهتموا بالقواعد الأصولية، وتطبيقاتها الإمام أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام بن نصر المقدسيّ الجماعيليّ، ثم الدمشقيّ الصالحيّ الحنبليّ، الذي عاش في القرن السادس الهجري، ولاسيما في كتابه: «المغني»؛ فإن الطابع العام الذي يطبعه هو الطابع التقعيدي؛ فهو يقدِّم المادة الأصولية على شكل قواعد، وأصول، يقرها عقيب الحديث عن المسائل الفقهية، وذكر أوجهها عند الفقهاء، والأئمة المتبعين.

ولقد وقفتُ على ذلك بالفعل، حينما قرأتُ معظم أجزاء «المغني»، فوجدتُ فيه مادة خصبة من هذه القواعد، والكليات، فعلمتُ أن هذا العلم قد نضج في فكر الرجل؛ لأنه من المعلوم أن أي علم من العلوم حينما يصل التصنيف فيه إلى مستوى التقعيد، فذلك يعني أنه قد نضج، واكتمل.

لذلك بات من المؤكد عندي أن أستخرج هذه القواعد الأصولية من كتاب: «المغني»، وأصوغها صياغةً علميَّةً تتناسب مع طبيعة القاعدة، وماهيتها العلمية، ثم تصنيفها، ودراستها دراسةً تَجْلي قيمتها الأصولية، بات من المؤكد عندي أن ذلك عملٌ علمي، يستحق أن أُفْرِدَ له بحثًا علميًا.

وقد عرضتُ ذلك على فضيلة الدكتور المشرف على هذا البحث، الذي أَلَحَّ على إضافة التطبيقات الفقهيّة للعنوان؛ فقدّمت له الخطة التي عَبَّرْتُ له فيها عن تصوري لهذا الموضوع، والمنهج العلميّ الذي سأسير عليه فيه، فرحَّبَ به، وأشاد بأهميته، وقيمته العلمية، وشَجَّعَني على مواصلة السير فيه، وزوَّدَني بكثيرٍ من التوجيهات

(١) الإمام شهاب الدين الزنجانيّ في كتابه: «تخريج الفروع على الأصول»؛ والإمام ابن اللحام في كتابه: «القواعد والفوائد الأصولية».

العلمية، والمنهجية التي زادت هذا الموضوع اختمارًا في ذهني، ونضجًا في فكري، وأزالت لي - تلك التوجيهات السديدة - كثيرًا من المشاكل، والعوائق التي واجهتني، وأنا في طريق إنجاز هذا البحث.

وهكذا، فقد باشرتُ هذا العمل العلمي، وصاحبتُ فيه «المُغْني» طوال مدته، وقد استخرجتُ منه عددًا كبيرًا من القواعد الأصولية، إلا أنني اضطررتُ أثناء عملية التصنيف، والدراسة، والتحليل الأصوليّ إلى الاستغناء عن بعضها؛ لصغر حجمها، أو لدخولها في غيرها، كما أنني اعتمدتُ في بداية البحث نسخةً من «المغني» غير محققة، ولكن سرعان ما يَسَّرَ اللَّه لي الكتاب «المحقق»، من «قِبَلِ» الدكتور عبداللَّه بن عبدالمحسن التركيّ، والدكتور عبدالفتاح محمّد الحلو، فرجعتُ إليه، وبنيتُ عليه عملي، وبحثي.

وقد صنّفتُ القواعد المستخرجة منه إلى أربعة أبوابٍ؛ كل بابٍ يتضمن فصولًا، ومباحث.

الباب الأول: قواعدُ أصوليّةٌ في الأدلة؛ وفيه فصلان:

الفصل الأول: قواعد أصولية في الأدلة النقلية؛ ويتألف من مبحثين:

المبحث الأول: قواعد أصولية في دليل القرآن.

والمبحث الثاني: قواعد أصولية في دليل السنة، وجعلت لهذا الفصل خاتمة.

والفصل الثاني: قواعد أصولية في الأدلة العقلية؛ ويتألف من أربعة مباحث:

المبحث الأول: قواعد أصولية في الإجماع، وشرع من قبلنا، وقول الصحابيّ.

المبحث الثاني: قواعد أصولية في القياس، والاستحسان.

المبحث الثالث: قواعد أصولية في المصالح المرسلة، وسد الذرائع.

المبحث الرابع: قواعد أصولية في الاستصحاب.

الباب الثاني: قواعد أصولية في الأحكام الشرعية؛ وفيه فصلان:

الفصل الأول: قواعد أصولية في الحكم التكليفي؛ ويتألف من خمسة مباحث:

المبحث الثالث: قواعد أصولية في المنطوق، والمفهوم.

المبحث الرابع: قواعد أصولية في البيان، والإبهام.

الباب الرابع: قواعد أصولية في الاجتهاد، والتقليد، والترجيح، والمصلحة؛ وفيه ثلاث فصول:

الفصل الأول: قواعد أصولية في الاجتهاد، والتقليد؛ ويتألف من مبحثين.

المبحث الأول: قواعد أصولية في الاجتهاد.

المبحث الثاني: قواعد أصولية في التقليد.

الفصل الثاني: قواعد أصولية في التعارض، والترجيح؛ وفيه مبحث واحد:

مبحث: قواعد أصولية في الترجيح.

الفصل الثالث: قواعد أصولية في المقاصد، ويتألف من مبحثين:

المبحث الأول: قواعد أصولية في مقاصد الشريعة.

المبحث الثاني: قواعد أصولية في مقاصد المكلف.

كما أني وضعتُ مدخلاً للبحث؛ يتألف من ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: ابن قدامة الفقيه.

المبحث الثاني: القاعدة الأصولية.

المبحث الثالث: جرد القواعد الأصولية من كتاب المغني.

كما وضعتُ ملحقًا خاصًّا بالقواعد الفقهية المستخرجة من كتاب المغني مع تحليل إحدى هذه القواعد؛ لتكون نموذجًا.

وقد ذَيَّلْتُ البحث بخاتمةٍ دَوَّنْتُ فيها أهم النتائج العلمية التي توصلتُ إليها، تاركًا النتائج الفرعية، أو التي أغفلتُ عنها؛ لاستنتاج القارئ.

وإلى جانب هذا، فالبحث يهدف إلى خدمة مشروع أصولي؛ هو مشروع القواعد

الأُصولية؛ لأنه سبق لي أن هَيَّأْتُ رسالةً تحت عنوان: «القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبيّ من خلال كتابه الموافقات»، كما يهدف إلى النهوض بأصول الفقه إلى مستوى التنظير، والتقعيد، والنضج، ويهدف ـ كذلك ـ إلى تعميق البحث في هذه القواعد؛ حتى يسهل الاجتهاد، والاستنباط، وتكون بذلك الحركة الأُصولية، والفقهية في المستوى المطلوب للأمة الإسلامية.

ومع هذا، فإني لم أستوفِ البحث من كل جوانبه، ولكنني ساهمتُ بلبناتٍ في بناء هذا المشروع؛ مشروع التقعيد الأصولي، وأعترف بضعفي؛ فالمعلوم بالكمال هو اللَّه ـ سبحانه ـ، وهو صاحب العلم المطلق؛ سواء كان علمًا غيبيًّا، أم علم الشهادة، أسأل اللَّه ـ سبحانه ـ أن يُعَلِّمَنَا ما ينفعُنَا، ويَنْفَعَنَا بما عَلَّمَنَا، إنه سميعٌ مجيب.

* * * * *

مَدْخَلٌ

الْإِمَامُ ابْنُ قُدَامَةَ، وَالْقَوَاعِدُ الْأُصُولِيَّةُ

وَفِيهِ ثَلَاثَةُ مَبَاحِثَ:

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ: ابْنُ قُدَامَةَ الْفَقِيهُ.

الْمَبْحَثُ الثَّانِي: الْقَاعِدَةُ الْأُصُولِيَّةُ.

الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ: جَرْدُ الْقَوَاعِدِ الْأُصُولِيَّةِ مِنْ كِتَابِ «الْمُغْنِي».

* * * * *

الْمَبْحَثُ الأَوَّلُ

الإِمَامُ ابْنُ قُدَامَةَ الْفَقِيهُ

الإمام ابن قدامة: هو عبدالله بن أحمد بن قدامة بن مقدام بن نصر بن عبدالله المقدسيّ، ثم الدمشقيّ، الصالحيّ الفقيه الزاهد الإمام. شيخ الإسلام، وأحد الأعلام، موفق الدين أبو محمد.

ولد في شعبان سنة إحدى، وأربعين، وخمس مئة بجماعيل، وتوفي في جمادى الآخرة ـ في خامسه، أو سادسه ـ سنة خمس عشرة، وست مئة ـ رحمه الله ـ تَعَالَى[١].

وأكتفي بهذا القدر عن حياة الموفق؛ بناء على أنه أُشبع بحثًا؛ فمقدمة كتاب «المغني» المحقق، خَصَّصَتْ له حيزًا مهمًّا[٢] كما أفرد صاحب كتاب «ابن قدامة، وآثاره الأصولية» ـ في الجزء الأول ـ صفحات لهذا الغرض[٣] بالإضافة إلى أطروحة، أُنْجِزَت بدار الحديث الحَسَنِيّة العامرة؛ عنوانها «ابن قدامة المقدسيّ، ومنهجه في الفقه». قلتُ: هي أطروحة أنجزها الأستاذ فؤاد عبداللطيف سرطاويّ، تحت إشراف الدكتور/ خالد عيد؛ وقد أفرد صاحب الأطروحة لنشأة ابن قدامة، وشخصيته، وحياته العلمية فصلًا كاملًا[٤].

هذا بالإضافة إلى ما كتبه د/ عبدالواحد الإدريسيّ في رسالته لنيل دبلوم الدراسات العليا، في موضوع «القواعد الفقهية من خلال المغني لابن قدامة المقدسي»، تحت إشراف الدكتور/ محمد الروكيّ؛ حيث تحدّث صاحب الرسالة عن حياة الإمام الموفق

---

(١) انظر: كتاب «الذيل على طبقات الحنابلة»، لابن رجب، ٢/ ١٣٣، ١٤٣.

(٢) انظر: المغني، لابن قدامة، الجزء الأول، بتحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ود. عبدالفتاح محمد الحلو.

(٣) انظر: كتاب: «ابن قدامة، وآثاره الأصولية»؛ دراسة علمية، أعدها الدكتور/ عبدالعزيز بن عبدالرحمن السعدي، الطبعة الثانية، ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩م.

(٤) انظر: من الصفحة ٩٤ إلى ص: ١٥٧، وهو بحث مرقوم.

في بضع صفحات[١].

وكل ما ذكرته، ووقفتُ عليه جعلني لا أتوسع في الحديث عن حياة الرجل، ونشأته؛ حتى لا أقع في الاجترار، والتكرار، والابتعاد عن مقاصد البحث الجاد الراشد القاصد.

ابْنُ قُدَامَةَ الْمُجْتَهِدُ:

يعتبر الإمام ابن قدامة علمًا من أعلام الثقافة الإسلامية عمومًا، وإمامًا من أئمة الحنابلة خصوصًا. والتزامه هذا المذهب جاء عن اقتناعٍ؛ فقد فضَّل مذهب أحمد بن حنبل؛ لأوصاف يتصف بها الإمام أحمد، وأوصاف يتضمنها مذهبه، قال الموفق في مقدمة كتابه «المغني»: «وكان إمامنا أبو عبدالله أحمد بن حنبل، ﷺ، من أوفاهم فضيلة، وأقربهم إلى الله وسيلة، وأتبعهم لرسول الله ﷺ، وأعلمهم به، وأزهدهم في الدنيا، وأطوعهم لربه؛ فلذلك وقع اختيارنا على مذهبه».

وقد أحببتُ أن أشرح مذهبه، واختياره؛ ليعلم ذلك من اقتفى آثاره، وَأُبَيِّنُ في كثيرٍ من المسائل ما اختلف فيه مما أجمع عليه[٢]».

رُتْبَتُهُ فِي الِاجْتِهَادِ:

لقد كان الموفق مجتهدًا مطلقًا؛[٣] فهو عالمٌ بكتاب الله، وسنة رسول الله ﷺ روايةً، ودرايةً؛ بدليل الاستقراء لكتابه «المغني»؛ فهو ينم عن كفاية عالية، وعلم بمصادر الشريعة النقلية إلى درجة كبرى، هذا بالإضافة إلى استدلاله بأقوال الصحابة، مع قصد استخراج الأحكام وفق مقتضى الأدلة، رغم دفاعه عن المذهب الحنبلي، والتزامه به.

ولا غرابة أن يكون مجتهدًا مطلقًا، منتسبًا لمذهب أحمد؛ فهذا ابن تيمية، وتلاميذه يخرجون، ويفتون، ويجتهدون، مُطْلِقِينَ غير مُقَلِّدِينَ إلَّا بالأدلة، والأصول التي قيد الإمام أحمد نفسه في استنباطهم، فذهبوا إلى المعين الأصلي الذي استقى الإمام أحمد

---

(١) انظر: القواعد الفقهية من خلال المغني، لابن قدامة المقدسي، بحث مرقوم، د/ الإدريس عبدالواحد، من ص: ١٢.

(٢) المغني، لابن قدامة، ١/٥.

(٣) لا أقصد بالمطلق من لا ينتسب إلى مذهب معين؛ وإنما أقصد أنه لا يتقيد كلية بأصول مذهبه، وعليه فهو مجتهد مطلق في مذهبه.

نفسه منه فتاويه، واستقوا منه، ووصلوا إلى نتائج تعد جديدة في الفقه الذي انتهى إليه الأئمة الأربعة؛ فهذا ابن تيمية يفتي بأن الطلاق الثلاث بلفظ لا تقع إلا واحدة، وقرر ابن القيم أن طلاق الغضبان لا يقع(١).

مَا سِرُّ دَعْوَةِ الْمَذْهَبِ الْحَنْبَلِيِّ إِلَى الْحُرِّيَّةِ الِاجْتِهَادِيَّةِ؟

إن الجواب عن ذلك مشتقٌّ من المذهب نفسه؛ ذلك بأن الإمام أحمد كانت فتاويه تعتمد على فتاوي الصحابة بالاتباع، والمشاكلة، وعلى أقضية رسول الله ﷺ بالاتباع المطلق، والمشاكلة بالتخريج عليها؛ فكان على المستبحر في ذلك المذهب الجليل، ولو كان مقلِّدًا تقليدًا مطلقًا أن يطلع على مصادره؛ وهي فتاوي الصحابة، وأقضيتهم، وقضاء النبي ﷺ، وأقواله، وأفعاله، وهو في هذا يُحَلِّقُ في جو الفقه النبوي؛ فيستولي عليه نوره، ويقتبس منه قبسة محمدية، فيرى أقوال المجتهدين على حقيقتها بضوئها؛ فيراها مخالفة، أو موافقة لما شاهده في السنة، ولقد أشربت أرواحهم بها إذا دنوا منها، فاجتهدوا في ضوئها غير مجانبين طريقة إمامهم، ولا خارجين عليه؛ فإن خالفوه في بعض ما استنبط، فقد اتبعوه في مسالكه في الاستدلال.

أما غير أتباع أحمد ـ كالحنفية مثلًا ـ؛ فإنهم إذا اتجهوا إلى مسالك الإمام ـ رحمه الله ـ، وجدوا طائفة من الأقيسة، والاستحسانات، وعملًا عقليًّا محكمًا في ضبط الأقيسة، والتفريع عليها، فكانوا تحت تأثير سلطان الإمام الفكريّ، فكان تخلصهم مما فَرَّعَ، واستنبط، ومخالفتهم فيه لا تتوافر دواعيها؛ لأنهم لم يحلقوا في غير فقهه، وتفكيره؛ ولذلك تجد الدعوة إلى الاجتهاد المطلق تنادى بها الحنبليون، ثم تنادى المالكيون بضرورة الاجتهاد(٢).

وابن قدامة ـ كما سبق ـ حنبليّ المذهب، وأكثر تفريعاته على مقتضى المذهب الحنبليّ، ومثال دفاعه عن تحقيق المذهب؛ قوله عن شروط إرسال الجارح: الشرط الثاني: أن يسمي عند إرسال الجارح؛ فإن ترك التسمية عمدًا، أو سهوًا، لم يُبَحْ. هذا تحقيق المذهب؛ وهو قول الشعبي، وأبي ثور، وداود، ونقل حنبل عن أحمد إن نسي

---

(١) «ابن حنبل: حياته، وعصره، وآراؤه، وفقهه»، لأبي زهرة، ٣٩٥ ـ ٣٩٦.
(٢) المرجع السابق، ص: ٣٦٩.

التسمية على الذبيحة، والكلب أبيح، قال الخلال: سها حنبل في نقله؛ فإن في أول مسألته: إذا نسي، وقتل لم يأكل، وممن أباح متروك التسمية في النسيان دون العمد أبو حنيفة، ومالك؛ لقول النبي ﷺ: «عُفِيَ لِأُمَّتِي عَنِ الْخَطَإِ، وَالنِّسْيَانِ»[١]، ولأن إرسال الجارحة جرى مجرى التذكية، فَعُفِيَ عن النسيان فيه؛ كالذكاة، وعن أحمد: أن التسمية تشترط على إرسال الكلب في العمد، والنسيان، ولا يلزم ذلك في إرسال السهم؛ لأن السهم آلة حقيقة، وليس له اختيار؛ فهو بمنزلة السكين، بخلاف الحيوان؛ فإنه يفعل باختياره، وقال الشافعي: يباح متروك التسمية عمدًا، أو سهوًا؛ لأن البراء روى أن النبي ﷺ قال: «الْمُسْلِمُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ؛ سَمَّى، أَوْ لَمْ يُسَمِّ»[٢]، وعن أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي ﷺ سُئِلَ: فقيل: أرأيتَ الرجل منا يذبح، وينسى أن يسمي الله؟ فقال: «اسْمُ اللَّهِ فِي قَلْبِ كُلِّ مُسْلِمٍ»[٣]، وعن أحمد رواية أخرى مثل هذا.

ولنا قوله - تَعَالَى -: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، [الأنعام: ١٢١]، وقال: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، [المائدة: ٤]، وقال النبي ﷺ: «إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ، وَسَمَّيْتَ، فَكُلْ، قُلْتُ: أُرْسِلُ كَلْبِي فَأَجِدُ مَعَهُ كَلْبًا آخَرَ، قَالَ: لَا تَأْكُلْ؛ فَإِنَّكَ إِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ، وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى الْآخَرِ»، [متفق عليه][٤]، وفي لفظ: «وَإِذَا خَالَطَ كِلَابًا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهَا فَأَمْسَكْنَ، وَقَتَلْنَ، فَلَا تَأْكُلْ»[٥]، وفي

---

(١) أخرجه ابن ماجة في باب: «طلاق المكره والناسي»، من كتاب «الطلاق».

(٢) قال الزيلعي: «غريب بهذا اللفظ، وفي معناه أحاديث نصب الراية، ١٨٢/٤ - ١٨٣، وانظر ما أخرجه الدارقطني في كتاب «الصيد والذبائح»، والبيهقي في باب: «من ترك التسمية، وهو ممن خل ذبيحته»، من كتاب «الصيد والذبائح»، السنن الكبرى.

(٣) أخرجه الدارقطني، في كتاب «الصيد والذبائح»، والبيهقي في باب «من ترك التسمية، وهو ممن تحل ذبيحته»، في كتاب «الصيد والذبائح».

(٤) أخرجه البخاري، في باب «الماء»، والذي يغسل به شعر الإنسان؛ في كتاب «الوضوء»، وفي باب «تفسير المشبهات»، في كتاب «البيوع»، وفي باب قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ﴾، وباب «صيد المعراض»، وباب «الصيد إذا غاب يومين أو ثلاثة»، وباب «إذا وجد مع الصيد كلبًا آخر»، في كتاب «الذبائح والصيد»؛ صحيح البخاري، ومسلم في باب «الصيد بالكلاب المعلمة»، في كتاب «الصيد والذبائح».

(٥) أخرجه البخاري في باب «إذا أكل الكلب»، وباب «الصيد إذا غاب عنه يومين أو ثلاثة»؛ من كتاب «الذبائح والصيد»، ومسلم في باب «الصيد بالكلاب المعلمة»، في كتاب «الصيد والذبائح».

حديث أبي ثعلبة: «وَمَا صِدْتَ بِقَوْسِكَ، وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ، فَكُلْ»(١)، وهذه نصوص صحيحة لا يعرج على ما خالفها»، وقوله: «عُفِيَ لِأُمَّتِي عَنِ الْخَطَإِ، وَالنِّسْيَانِ» يقتضي نفي الإثم لا جعل الشرط المعدوم كالموجود؛ بدليل ما لو نسي شرط الصلاة.

والفرق بين الصيد، والذبيحة أن الذبح وقع في محله؛ فجاز أن يسامح فيه بخلاف الصيد، وأما أحاديث أصحاب الشافعي؛ فلم يذكرها أصحاب السنن المشهورة، وإن صحت، فهي في الذبيحة، ولا يصح قياس الصيد عليها؛ لما ذكرنا مع ما في الصيد من النصوص الخاصة»(٢).

ومن الأمثلة التي توضح مخالفته للإمام أحمد، قوله عن مسألة «البُرُّ والشعير جنسان»: «هذا هو المذهب، وبه يقول الثوري، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، وعن أحمد أنها جنس واحد، وحكي ذلك عن سعد بن أبي وقاص، وعبدالرحمن بن الأسود بن عبد يغوث(٣)، وابن معيقب الدوسي(٤)، والحكم، وحماد، ومالك، والليث؛ لما روي عن معمر بن عبدالله، أنه أرسل غلامه بصاع قمحٍ، فقال: بِعْهُ، ثم اشتر به شعيرًا، فذهب الغلام، فأخذ صاعًا، وزيادة بعض صاع، فلما جاء معمرًا أخبره بذلك، فقال له معمر: لم فعلت ذلك، انطلق، فرده، ولا تأخذه إلا مثلًا بمثل؛ فإن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام بالطعام إلا مثلًا بمثل، وكان طعامنا يومئذٍ الشعير، قيل: فإنه ليس بمثله، قال: إني أخاف أن يضارع، أخرجه مسلم(٥)، ولأن أحدهما يغش بالآخر؛ فكان كنوعي الجنس.

ولنا قول النبي ﷺ: «بِيعُوا الْبُرَّ بِالشَّعِيرِ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ»(٦)، وفي لفظ: «لَا بَأْسَ

(١) أخرجه البخاري في باب «صيد القوس»، وباب «ما جاء في التصيد»، وباب «آنية المجوس»، من كتاب «الذبائح والصيد»، ومسلم في «باب الصيد بالكلاب المعلمة»، من كتاب «الصيد والذبائح».

(٢) المغني، لابن قدامة، ١٣/ ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠.

(٣) أبو محمد عبدالرحمن بن الأسود بن عبد يغوث الزهري المدني، ثقة من كبار التابعين؛ تهذيب التهذيب، ٦/١٣٩.

(٤) إياس بن الحارث بن معيقب الدوسي، حجازي ثقة، روى عن جده معيقيب الصحابي؛ تهذيب التهذيب، ١/٣٨٧.

(٥) في باب: «بيع الطعام مثلًا بمثل»، من كتاب «المساقاة».

(٦) أخرجه النسائي في باب «بيع البر بالبر»، وباب «بيع الشعير بالشعير»، من كتاب «البيوع»، وابن=

بِبَيْعِ الْبُرِّ بِالشَّعِيرِ»، والشعير أكثرهما يدًا بيد، وأما نسيئة فلا[١]، وفي لفظ: «فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ، فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ»، وهذا صريح صحيح، لا يجوز تركه بغير معارض مثله، ولأنهما لم يشتركا في الاسم؛ فلم يكونا جنسًا واحدًا؛ كالتمر، والحنطة، ولأنهما مسميان في الأصناف الستة؛ فكانا جنسين كسائرهما، وحديث معمر لا بد فيه من إضمار الجنس؛ بدليل سائر أجناس الطعام، ويحتمل أنه أراد الطعام المعهود عندهم؛ وهو الشعير؛ فإنه قال في الخبر:«وَكَانَ طَعَامُنَا يَوْمَئِذٍ الشَّعِيرَ»؛ ثم لو كان عامًّا، لوجب تقديم الخاص الصريح عليه، وفعل معمر، وقوله لا يعارض به قول النبي ﷺ، وقياسهم ينتقض بالذهب، والفضة[٢].

فَتَاوِي الْمُوَفَّقِ:

ومما يؤكد بلوغه مرتبة الاجتهاد: الفتاوي التي صدرت عنه؛ فهي دليلٌ على اعتراف الناس بإمامته، واجتهاده؛ ومن هذه الفتاوي:

- قوله في القرية التي فيها أربعون يسمعون النداء من المصر: «إنهم مخيرون بين إقامة الجمعة بها، وبين السعي إلى المصر، قال: وهو أولى؛ للخروج من الخلاف، قال: فإن كانت قرية فيها أربعون، وقرية فيها دون الأربعين؛ فإن مضى الأقل إلى الأكثر، أقاموا عندهم الجمعة جاز، وبالعكس لا يجوز، وإن جاء إلى أهل الأربعين إمامٌ من غيرهم، فأقام بهم الجمعة جاز؛ لأنه ممن تجب عليه الجمعة، فجاز أن يكون إمامًا لغيره من أهل القرية[٣]، ومن هذه الفتاوي:

- سُئِلَ الموفق عن قول الخرقي: وإن أقر المحجور عليها بما يوجب حدًّا، أو قصاصًا، أو طَلَّقَ زوجته، لزمه ذلك، وإن أقر بدينٍ، لم يلزمه في حال حجره؛ ما الفرق بينهما؟ فقال: الفرق بينهما أن الإقرار بالدين إقرارٌ بالمال، والمال محجورٌ عليه فيه، فلو قبلنا

= ماجة في باب «الصرف وما لا يجوز متفاضلًا يدًا بيد»، من كتاب «التجارات».

(١) رواه أبو داود في باب «الصرف»، من كتاب «البيوع»، والنسائي في باب «بيع الشعير بالشعير»، من كتاب «البيوع».

(٢) المغني، لابن قدامة، ٦/٧٩، ٨٠، ٨١.

(٣) الذيل على طبقات الحنابلة، لابن رجب الحنبلي، ٢/ ١٤٦.

إقراره في المال، أدى ذلك إلى فوات مصلحة الحجر؛ وهو أنه يقر لهذا بدين، ولهذا، فيفوت عليه ماله، فلا يلزمه الإقرار فيه، وأما الإقرار بالحد، والقصاص أدى إلى فوات حقه، وإذا لزمه الإقرار في المال، أدى إلى فوات حقوق الغرماء، فلزمه الإقرار على نفسه، ولم يلزمه فيما يعود إلى غيره.

فقيل له: على هذا، إن الإقرار بالحد ـ أيضًا ـ يؤدي إلى فوات حقوق الغرماء، فيما إذا كان الحاكم قد أخذه ليقضي دينه، على الرواية التي تقول: إنه إذا كان ذا صنعة؛ فإن الحاكم يؤجره؛ ليقضي بقية دينه، ومع هذا، فقد ألزمناه بالإقرار، فقال: إنما يفوت ضمنًا، وتبعًا، ويصير كما تقول في الزوجة: إنها إذا أقرت بالحد، أو القصاص، لزمها، وإن فات حق الزوج.

فقيل له: فما تقول في الحامل إذا أقرت بما يوجب حدًّا، أو قصاصًا، أليس أنه ينتظر بها حتى تلد؟ فقال: ههنا يمكن الجمع بين الحقين، بخلاف ما نحن فيه، قلت: قد يقال في صورة إيجار المفلس لوفاء بقية دينه: كان يمكن الجمع بين الحقين؛ بتأخير استيفاء القصاص إلى أن يُوَفَّى الدين من كسبه.

وقد يجاب عنه بأن الحامل أُخِّرَتْ؛ لئلا تزهق بالاستيفاء منها نفس معصومة، فلا فرق بين أن يثبت الحد، أو القصاص عليها بالإقرار، أو البينة، وههنا لو ثبت الحد، أو القصاص ببينة، لم يؤخر إلى أن يوفى بقية الدَّيْن؛ فكذا إذا ثبت بالإقرار، فإن التهمة في مثل هذا منتفية[1].

وَمِنْ فَتَاوِيهِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِعِلْمِ الْحَدِيثِ:

ـ سُئِلَ: هل تجوز الرواية من نسخة غير معارضة؟ فأجاب: إذا كان الكاتب معروفًا بصحة النقل، وقلة الغلط، جازت الرواية، وَسُئِلَ: إذا لم يَذْكر القارئ الإسناد في أول الكتاب، وذكره في آخره، وقال: أخبرك به فلان عن فلان، وأقرَّ الشيخ بذلك، فهل يجزيه؟ فأجاب: يجوز إذا قال له ذلك عقيب قراءته عليه، وإلا فلا، وسئل: هل يصح السماع بقراءة الصبي، والفاسق؟ فأجاب: إنْ كان له مُقَابِلٌ صَحَّ، وإلا فهو بمنزلة روايته.

(١) نفس المصدر السابق، ٢/ ١٤٧، ١٤٨.

- وسئل: وهل يجوز الكتابة، والمطالعة، أو الإغفاء يسيرًا في وقت السماع، أو يجوز للشيخ أن يكتب، ويقرأون عليه؟ فأجاب: ما رَأَيْنَا أحدًا يحترز من هذا، وسئل: إذا سقط من متن الحديث حرف، أو ألف، هل يجوز إثباتها؟ وهل يجب إصلاح لحن من جهة الإعراب؟

فأجاب: يجوز إصلاحه. قال الأوزاعي: يُصْلِحُ اللحن، والخطأ، والتحريف في الحديث. وسئل: إذا وجد في الكتابة اسمًا مُصَحَّفًا، أو كلمة، وهو كذلك في سماع شيخه، فهل يجوز له أن يغيره في كتابه على الصواب؟ أجاب: له تغييره[1].

أَهَمِّيَّةُ الْمُغْنِي فِي التُّرَاثِ الْفِقْهِيِّ، وَالْأُصُولِيِّ:

ومن دلائل هذه القيمة تداول العلماء له، والاعتماد عليه في كتاباتهم، والرجوع إليه في مسائلهم، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على علو كعب الرجل في الفقه، والأصول. هذا، فضلًا عن المنهج الفريد الذي سلكه في تأليفه للمغني؛ ذلك أنه يذكر أقوال الصحابة، والتابعين، وعلماء الأمصار المشهورين، مشفوعة بالأدلة؛ سواءً كانت آيات قرآنية، أو أحاديث نبوية، أو قواعد أصولية، ثم بعد ذلك يرجح ما بدا له بقوله: «ولنا»، وأثناء ترجيحه يورد القواعد الأصولية، ويناقش أدلة العلماء؛ سواء تعلق الأمر بأسانيد الأحاديث، أو نسخها، أو بمفهوم هذه النصوص، ودلالتها بعبارة واضحة، وفي ترجيحه قد يرجح المذهب الحنبليّ، إلَّا أن هذا لا يمنعه من ذكر أدلة غير الحنابلة، أو انتقاص آرائهم، أو التحامل عليهم، بل تراه يَرُدُّ في هدوء، مع إيراد الأدلة التي يراها راجحة.

ومن الأمثلة التي توضح هذا المنهج العام عند الإمام الموفق ما ذكره في مسألة خيار المتبايِعَيْنِ؛ حيث قال: «إن البيع يقع جائزًا، ولكل من المتبايعين الخيار في فسخ البيع، ما داما مجتمعين لم يتفرقا، وهو قول أكثر أهل العلم، يُرْوَى ذلك عن عمر، وابن عمر، وابن عباس، وأبي هريرة، وأبي برزة، وبه قال سعيد بن المسيب، وشريح، والشعبي، وعطاء، وطاوس، والزهري، والأوزاعي، وابن أبي ذؤيب، والشافعي، وإسحاق، وأبو عبيد، وأبو ثور، وقال مالك، وأصحاب الرأي: يلزم العقد بالإيجاب، والقبول، ولا

---

(١) نفس المصدر، ٢/ ١٤٩.

خيار لهما؛ لأنه رُوِيَ عن عمر ﷺ: «البيع صفقة، أو خيار»، ولأنه عقد معاوضة، فلزم بمجرده؛ كالنكاح، والخلع، ولنا ما روى ابن عمر، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إِذَا تَبَايَعَ الرَّجُلَانِ؛ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرِقَا، وَكَانَا جَمِيعًا، أَوْ يُخَيِّرُ أَحَدُهُمَا الآخَرَ؛ فَإِنْ خَيَّرَ أَحَدُهُمَا الآخَرَ، فَتَبَايَعَا عَلَى ذَلِكَ، فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ، وَإِنْ تَفَرَّقَا بَعْدَ أَنْ تَبَايَعَا، وَلَمْ يَتْرُكْ أَحَدُهُمَا الْبَيْعَ، فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ»، [متفق عليه][(١)]، وقال ﷺ: «الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا»، رواه الأئمة كلهم[(٢)]، ورواه عبدالله بن عمر، وعبدالله بن عمرو، وحكيم بن حزام، وأبو برزة الأسلمي، واتفق على حديث ابن عمر، وحكيم. ورواه عن نافع، عن ابن عمر: مالك، وأيوب، وعبيدالله بن عمر، وابن جريج، والليث بن سعد، ويحيى بن سعيد، وغيرهم، وهو صريحٌ في حكم المسألة، وعاب كثيرٌ من أهل العلم على مالك مخالفته للحديث مع روايته له، وثبوته عنده، وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ: لا أدري هل أتُّهم مالك نفسه، أو نافعًا؟ وأعظم أن أقول: عبدالله بن عمر، وقال ابن أبي ذئب: يستتاب مالك في تركه لهذا الحديث، فإن قيل: المراد بالتفرق ههنا التفرق بالأقوال؛ كما قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ﴾، [البينة: ٤]، وقال النبي ﷺ: «سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»[(٣)]؛ أي بالأقوال، والاعتقادات.

قلنا: هذا باطل لوجوه؛ منها: أن اللفظ لا يحتمل ما قالوه؛ إذ ليس بين المتبايعين تَفَرُّقٌ بقول، ولا اعتقاد، إنما بينهما اتفاق على الثمن، والمبيع بعد الاختلاف[(٤)].

ويقول عن نفس المسألة الإمام ابن عبدالبر في التمهيد:

---

(١) أخرجه البخاري في باب «إذا خير أحدهما صاحبه بعد البيع، فقد وجب البيع»، من كتاب «البيوع»، ومسلم في باب «ثبوت خيار المجلس»، من كتاب «البيوع».

(٢) أخرجه البخاري في باب «إذا بَيَّنَ البَيِّعَانِ، ولم يكتما، ونصحا»؛ وباب «البَيِّعَان بالخيار ما لم يتفرقا»، من كتاب «البيوع»، ومسلم في باب «ثبوت خيار المجلس للمُتَبَايِعَيْنِ»، وباب «الصدق في البيع والبيعان»، من كتاب «البيوع».

(٣) أخرجه أبو داود في باب «السنة»، والترمذي في باب «ما جاء في افتراق هذه الأمة من أبواب الإيمان»، وابن ماجة في باب «افتراق الاسم»، من كتاب «الفتن».

(٤) المغني، ٦/١٠، ١١.

روى مالك عن نافع عن ابن عمر، أن رسول اللّه ﷺ قال: «المُتَبَايِعَانِ؛ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا إِلَّا بَيْعَ الخِيَارِ»[1].

لا خلاف عن مالك في لفظ هذا الحديث بهذا السند.

ورواه أبو أيوب عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ: «البَيِّعَانِ بِالخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، أَوْ يَقُولُ أَحَدُهُمَا: اخْتَرْ»؛ هكذا قال حماد بن زيد عن أيوب.

ورواه شعبة، وسعيد بن أبي عروبة، عن أيوب بإسناده بلفظ حديث مالك، ومعناه، ورواه ابن علية، عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمر مثله: «البَيِّعَانِ بِالخِيَارِ حَتَّى يَتَفَرَّقَا، أَوْ يَكُونَ بِغَيْرِ خِيَارٍ»، قال: وربما قال نافع: «أَوْ يَقُولَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ: اخْتَرْ»، ورواه عبيدالله بن عمران، عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ قال فيه: «مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، أَوْ يَكُونَ خِيَارٌ».

ولفظ عبدالله بن دينار، عن ابن عمر، عن النبي ـ عليه السلام ـ: «كُلُّ بَيِّعَيْنِ؛ فَلَا بَيْعَ بَيْنَهُمَا حَتَّى يَتَفَرَّقَا، قَالَ: إِلَّا بَيْعَ الخِيَارِ».

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «المُتَبَايِعَانِ بِالخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا»، من وجوه كثيرة من حديث سمرة بن جندب، وأبي برزة الأسلمي، وعبدالله بن عمرو بن العاص، وأبي هريرة، وحكيم بن حزام، وغيرهم.

وأجمع العلماء على أن الحديث ثابت عن النبي ﷺ، وأنه من أثبت ما نقل الآحاد العدول، واختلفوا في القول به، والعمل بما دل عليه؛ فطائفةٌ استعملته، وجعلته أصلًا من أصول الدين في البيوع، وطائفةٌ ردته، فاختلف الذين ردوه في تأويل ما ردوه به، وفي الوجوه التي بها دفعوا العمل به.

أما الذين ردوه؛ فمالك، وأبو حنيفة، وأصحابهما، لا أعلم أحدًا رده غير هؤلاء إلا شيء رُوِيَ عن إبراهيم النخعي؛ فأما مالك ـ رحمه اللّه ـ، فإنه قال في موطئه لما ذكر هذا الحديث: وليس لهذا عندنا حد معروف، ولا أمر معمول به، واختلف المتأخرون من المالكيين في تخريج وجوه قول مالك هذا: فقال بعضهم دفعه مالك ـ رحمه اللّه ـ

(١) سبق تخريجه في ص: ٢٣.

بإجماع أهل المدينة على ترك العمل به؛ وإجماعهم حُجَّةٌ فيما أجمعوا عليه، ومثل هذا يصح فيه العمل؛ لأنه مما يقع متواترًا، ولا يقع نادرًا فيجهل؛ فإذا أجمع أهل المدينة على ترك العمل به، وراثة بعضهم عن بعض، فمعلوم أن هذا توقيف أقوى من خبر الواحد، والأقوى أولى أن يتبع.

وقال بعضهم: لا يصح دعوى إجماع أهل المدينة في هذه المسألة؛ لأن سعيد بن المسيب، وابن شهاب، وهما أجل فقهاء أهل المدينة ـ رُوِيَ عنهما منصوصًا العمل به، ولم يُرْوَ عن أحدٍ من أهل المدينة نَصًّا ترك العمل به إلا عن مالك، وربيعة.

وقالوا: قد يكون التفرق بالكلام؛ كعقد النكاح، وشبهه؛ وكوقوع الطلاق الذي قد سماه فراقًا، والتفرق بالكلام في لسان العرب معروف ـ أيْضًا ـ؛ كما هو بالأبدان، واعتلوا بقول اللَّه ـ عَزَّ وجَلَّ ـ ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ﴾، [النساء: ١٣٠][(١)].

ويقول عن نفس المسألة صاحب شرح المهذب في المجموع: «مذهبنا ثبوته للمتعاقدين، وبه قال جمهور العلماء من الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم؛ حكاه ابن المنذر عن ابن عمر، وأبي برزة الأسلمي الصحابي، وسعيد بن المسيب، وطاووس، وعطاء، وسريج، والحسن البصري، والشعبي، والزهري، والأوزاعي، وأحمد، وإسحاق، وأبي ثور، وأبي عبيد، وبه قال سفيان بن عيينة، وابن المبارك، وعلي بن المديني، وسائر المحدثين، وحكاه القاضي أبو الطيب، عن علي بن أبي طالب، وابن عباس، وأبي هريرة، وابن أبي ذؤيب، وقال مالك، وأبو حنيفة: لا يثبت، بل يلزم البيع بنفس الإيجاب، والقبول، وحكي هذا عن سريج، والنخعي، وربيعة، واحتج لهم بقول اللَّه ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾، [النساء: ٢٩]، فظاهر الآية جوازه في المجلس، وبحديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «مَنْ ابْتَاعَ طَعَامًا؛ فَلَا يَبِعْهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ»[(٢)]، «فدل على أنه إذا جاز له

---

(١) انظر: التمهيد في المعاني والمسانيد، لابن عبدالبر، ١٤/ ٧، ١٨.

(٢) أخرجه البخاري في باب «الكيل على البائع والمعطي»، وباب «بيع الطعام قبل أن يقبض، وبيع ما ليس عندك»، من كتاب «البيوع»، ومسلم في باب «بطلان بيع المبيع قبل القبض»، من كتاب «البيوع».

بيعه في المجلس قبل التفرق، واحتج أصحابنا، والجمهور بحديث ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «الْمُتَبَايِعَانِ؛ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ عَلَى صَاحِبِهِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا إِلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ». رواه البخاري، ومسلم[١]، وعن نافع، قال: سمعت ابن عمر، يقول: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا تَبَايَعَ الْمُتَبَايِعَانِ؛ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ مِنْ بَيْعِهِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، أَوْ يَكُونُ بَيْعُهُمَا عَنْ خِيَارٍ»، قال: وكان ابن عمر إذا تبايع البيع، وأراد أن يجب، مشى قليلًا، ثم رجع»، [رواه مسلم]، وفي المسألة أحاديث كثيرة من رواية أبي هريرة، وجابر، وسمرة، وعمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، وأما أبو حنيفة، فقال: ما قدمناه عنه الآن من قوله: أرأيت لو كان في سفينة، فإنه لا يمكن تفرقهما، وأما مالك، فقال: العمل عندنا بالمدينة خلاف ذلك؛ فإن فقهاء المدينة لا يثبتون خيار المجلس؛ ومذهبه أن الحديث إذا خالف عمل أهل المدينة تركه، قال أصحابنا: هذه الأحاديث صحيحة، والاعتراضان باطلان مردودان؛ لمنابذتهما السنة الصحيحة الصريحة المستفيضة. وأما قول أبي حنيفة: «لو كانا في سفينة فنحن نقول به؛ فإن خيارهم يدوم ما داما مجتمعين في السفينة، ولو بقيا سنة، وأكثر»، وقد سبقت المسألة مبينة، ودليلها إطلاق الحديث، وأما قول مالك؛ فهو اصطلاح له وحده، منفرد به عن العلماء، فلا يقبل قوله في رد السنن؛ لترك فقهاء المدينة العمل بها، وكيف يصح هذا مع العلم بأن الفقهاء، ورواة الأخبار لم يكونوا في عصره، ولا في العصر الذي قبله منحصرين في المدينة، ولا في الحجاز، بل كانوا متفرقين في أقطار الأرض مع كل واحد قطعة من الأخبار، لا يشاركه فيها أحد، فنقلها، ووجب على كل مسلم قبولها، ومع هذا، فالمسألة متصورة في أصول الفقه، غنية عن الإطالة فيها هنا. هذا كله لو سُلِّمَ أن فقهاء المدينة متفقون على عدم خيار المجلس، ولكن ليس هم متفقين؛ فهذا ابن أبي ذئب أحد أئمة فقهاء المدينة في زمن مالك قد أنكر على مالك في هذه المسألة، وأغلظ في القول بعبارات مشهورة، حتى قال: سيستتاب مالك من ذلك، وكيف يصح دعوى اتفاقهم؛ فإن قيل: قوله ﷺ: «الْمُتَبَايِعَانِ بِالْخِيَارِ»؛ أراد ما داما في المساومة، وتقرير الثمن قبل تمام العقد؛ لأنهما بعد تمام العقد لا يسميان متبايعين حقيقة، وإنما يقال كالمتبايعين، قال

---

(١) سبق تخريجه في ص: ٢٥.

أصحابنا: فالجواب من أوجه؛ أحدها: جواب الشافعي[١].

ويقول ابن حزم عن نفس المسألة: «كل متبايعين صرفًا، أو غيره، فلا يصح البيع بينهما أبدًا، إن تقايضا السلعة والثمن ما لم يتفرقا بأبدانهما من المكان الذي تعاقدا فيه البيع، ولكل واحد منهما إبطال ذلك العقد؛ أحب الآخر، أم كره، ولو بقيا كذلك دهرهما، إلا أن يقول أحدهما للآخر: لا تبال أيهما كان القائل بعد تمام التعاقد، اختر أن تمضي البيع، أو أن تبطله؛ فإن قال: قد أمضيته؛ فقد تم البيع بينهما؛ تفرقا، أو لم يتفرقا، وليس لهما، ولا لأحدهما الآخر المشتري؛ كما كان ينفذ في كل واحد منهما حكم الذي هو على ملكه، لا حكم الآخر.

برهان ذلك قول النبي ﷺ الذي رويناه من طريق البخاري: ثنا أبو النعمان هو محمد بن الفضل عازم: ثنا حماد بن زيد، عن أيوب السختياني، عن نافع، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، أَوْ يَقُولُ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ اخْتَرْ»، وربما قال: «أَوْ يَكُونُ بَيْعَ خِيَارٍ»؛ فشذ عن هذا كله أبو حنيفة، ومالك، ومن قلدهما، وقالا: البيع يتم بالكلام، وإن لم يتفرقا بأبدانهما، ولا خَيَّرَ أحدهما الآخر، وخالفوا السنن الثابتة، والصحابة، ولا يعرف لمن ذكرنا منهم مخالف أصلًا، وما نعلم لهم من التابعين سلفًا إلا إبراهيم وحده؛ كما روينا من طريق سعيد بن منصور: ثنا هشيم، عن المغيرة، عن إبراهيم، قال: إذا وجبت الصفقة، فلا خيار، ومن طريق ابن أبي شيبة: ثنا وكيع: ثنا سفيان، عن مغيرة، عن إبراهيم، قال: «البيع جائز، وإن لم يتفرقا، ورواية مكذوبة موضوعة عن الحجاج بن أرطأة - وكفى به سقوطًا - عن الحكم، عن شريح، قال: إذا كلم الرجل بالبيع، وجب عليه البيع؛ والصحيح عن شريح هو موافقة الحق؛ كما أوردنا قبل من رواية أبي الضحى، وابن سيرين عنه، ولعمري أن قول إبراهيم ليخرج على أنه عُني كل صفقة غير البيع، لكن الإجارة، والنكاح[٢].

يستنتج من هذا أن المنهج العام الذي تشترك فيه هذه الأمهات - أمهات الخلاف الفقهيّ - إيراد المسألة، ورأي الفقهاء فيها، مشفوعة بالأدلة، ثم الترجيح، إلا أن ابن

---

(١) المجموع شرح المهذب، النووي، ١٨٤/٩، ١٨٦.

(٢) انظر: ، لابن حزم، ٣٥١/٨، ٣٥٥

قدامة في «المغني» لا يذكر الحديث إلا عند الحاجة، وبقدرها، أما غيره ـ كما مر معنا ـ؛ فإنهم يسهبون في روايات الحديث، والجهات التي روت الحديث، وهذا ما يوضح أن الرجل يهتم بما هو من صلب العلم؛ وما كان من صلب العلم، فهو الأصل، والمعتمد[١] هذا فضلًا عن أنه في الترجيح يذكر القواعد الأصولية، ويقابل الأدلة بمستوًى عالٍ رفيع. كما أنه يطرح صور المسألة التي يمكن أن تلحق بالأصل؛ وهذا يدل على فهوم جديدة، وآراء نيرة دقيقة، وفهم عميق، وتمكن من الفقه، وأصوله، والفقه المقارن.

اهْتِمَامُهُ بِالْقَوَاعِدِ الأُصُولِيَّةِ:

إن المستقري لكتابه القيم «المغني»، يجده غنيًا بالأدلة، والدلالات، والأحكام، والمقاصد، إلا أن الملاحظ هو أنه يورد المستندات، ويصوغها على شكل القواعد بالمعنى العلمي للقاعدة، وأحيانًا تأتي هذه المستندات عنده ضمن حديثه عن المسألة، من غير أن يصوغها صياغة القاعدة بالمفهوم العلمي.

وهذه نماذج من القواعد التي جاءت في المغني مصوغة صياغة علمية:

١ـ ق: الِاسْتِثْنَاءُ مِنَ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ إِبَاحَتُهُ[٢].

٢ـ ق: الْأَمْرُ يَقْتَضِي الْوُجُوبَ[٣].

٣ـ ق: النَّهْيُ يَقْتَضِي الْفَسَادَ، وَعَدَمَ الْإِجْزَاءِ[٤].

٤ـ ق: مِنْ شُرُوطِ النَّسْخِ تَأَخُّرُ النَّاسِخِ[٥].

٥ـ ق: الْعَامُّ لَا يُنْسَخُ بِهِ الْخَاصُّ[٦].

---

(١) انظر: الموافقات، للإمام الشاطبي، ١/٧٧.
(٢) المغني، لابن قدامة، ١ / ١٦٦.
(٣) نفسه، ١/١٤٢.
(٤) نفسه، ١/١٨٠.
(٥) نفسه، ١/٢١٣.
(٦) نفسه، ١/٢١٣.

٦- ق: التَّخْصِيصُ بِغَيْرِ دَلِيلٍ تَحَكُّمٌ لَا يُصَارُ إِلَيْهِ[١].

٧- ق: يُقَدَّمُ الخَاصُّ عَلَى العَامِّ[٢].

٨- ق: وَيُقَدَّمُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ المُحْتَمَلِ[٣].

قلت: «وتارة تأتي القاعدة عنده غير مصوغة بالصياغة العلمية، وبالمفهوم العلمي للقاعدة؛ وهذه نماذج منها:

١- قوله: «فيكون حديثنا ناسخًا له»[٤].

فهذه العبارة تركز على حديث محدد، ومعين؛ وهذا ما أبعدها عن خاصية من خصائص القاعدة؛ وهي التجريد عن الظروف، والملابسات، والأعيان؛ فهي تتعلق بحدث واحد، وحديث واحد، وهذا ما جعلها غير مجردة، رغم وجود معنى الحكم الكلي.

٢- وقوله: «وقال علي ﷺ: «لا يحل للنفساء إذا أرادت الطهر إلا أن تصلي»[٥].

فهذه الصياغة غير محكمة؛ لأنها طويلة، فضلًا عن أنها غير مجردة؛ لأنه يذكر الإمام عليًا، ولم يعمم.

٣- وقوله: «هكذا كان يصلي رسول الله ﷺ، ورواه سوى هذين عمر، وعلي، ووائل بن جحر، ومالك بن الحويرث، وأنس، وأبو هريرة، وأبو سعيد، وسهل بن سعد، ومحمد بن سلمة، وأبو موسى، وجابر بن عمير الليثي؛ فصار كالمتواتر الذي لا يتطرق إليه شك، مع كثرة رواته، وصحة سنده، وعمل به الصحابة، والتابعون، وأنكروا على من لم يعمل به؛ قال الحسن: رأيتُ أصحاب النبي ﷺ: «يرفعون أيديهم إذا كبروا، وإذا ركعوا، وإذا رفعوا رءوسهم؛ كأنها المراوح»[٦].

---

(١) نفسه، ١/٢٢٣.

(٢) نفسه، ١/ ٥٧٦.

(٣) نفسه، ١/ ٥٧٦.

(٤) نفسه، ١/ ٢٠٣.

(٥) نفسه، ١/٣٩٣، ٣٩٤.

(٦) نفسه، ١/٥٧٥.

فالملاحظ أن صياغة هذه المسألة، وجعلها قاعدة تحتاج إلى الاختصار، والإحكام، ويمكن أن تصبح على هذا الشكل: ق: الترجيح بكثرة الرواة.

- وقوله: «فأما ما يخرج عن مصحف عثمان؛ كقراءة ابن مسعود، وغيرها؛ فلا ينبغي أن يقرأ بها في الصلاة؛ لأن القرآن ثبت بطريق التواتر، وهذه لم يثبت التواتر بها، فلا يثبت كونها قرآنًا»[١].

فهذا التعبير يحتاج إلى إعادة في الصياغة؛ كأن تصبح القاعدة على هذا الشكل: «لا عبرة بغير التواتر في القرآن».

وهكذا اقتضى الأمر في المسائل التي ذكرها الموفق على شكل قواعد بالمعنى غير العلمي؛ أي التي تفتقر إلى خاصية من خصائص القاعدة بالمفهوم العلمي، أو أكثر إلى التدخل، وصياغة القاعدة صياغة عامة مجردة محكمة.

والملاحظ أن الرجل، وهو يكتب «المغني» اهتم بالقواعد الأصولية، وبصياغتها علميًا، في حين لما كان بصدد كتابة «الكافي في فقه أحمد بن حنبل»، وجدت بعد عقد مقارنات أنه لا يقعد القواعد في «الكافي»[٢] بقدر ما يذكر المستندات، والأدلة.

والسبب في ذلك يرجع إلى كون «المغني» كتاب فقه مقارن؛ فذكر آراء المذاهب مشفوعة بأدلتها، مع ترجيح الرجل، اقتضى منه الأمر في الترجيح أن يأتي بكل القواعد، والأدلة، والمستندات التي تشهد لما رجح؛ فمعظم القواعد الأصولية وردت عنده، وهو بصدد الترجيح، وكأني بالرجل يستعمل القواعد الأصولية أمام الآراء المتعددة، والأدلة المختلفة؛ ليرجح ما بدا له، وهذه ميزة من ميزاته في كتابه «المغني»، لا أثر لها في كتابه «الكافي».

* * * * *

---

(١) المغني، لابن قدامة، ١/٥٧١.

(٢) انظر مثلًا: الجزء الأول في «الكافي في فقه الإمام أحمد»، لموفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسي.

الْمَبْحَثُ الثَّانِي
تَعْرِيفُ الْقَاعِدَةِ الأُصُولِيَّةِ

لتعريف القاعدة الأصولية ينبغي أن نبين معنى القاعدة؛ لغةً، واصطلاحًا، ومعنى «الأصولية» في اللغة، والاصطلاح؛ أما تعريف القاعدة لغة، فأقول:

للقاعدة في اللغة معان كثيرة، منها:

١ـ **«أصل الأس؛** مثل: شرع في بناء أسّ بيته»؛

والأساس؛ كقولك: قاعدة البيت؛ أي أساسه؛ ومنه قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾، [البقرة: ١٢٧][1].

٢ـ **أساطين البناء:** قال الزجاج: «القواعد: أساطين البناء التي تعمده»[2].

٣ـ **«أصول السحاب»**[3]: قالها أبو عبيد، قواعد السحاب: أصولها المعترضة في آفاق السماء؛ شبهت بقواعد البناء. قال ذلك في تفسير حديث النبي ﷺ، حين سأل عن سحابة مرت، فقال: «كَيْفَ تَرَوْنَ قَوَاعِدَهَا، وَبَوَاسِقَهَا؟»[4][5].

٤ـ **رحى قاعدة**[6]: يطحن الطاحن بها بالرائد بيده.

٥ـ **القاعد من النساء**[7]: كالتي قعدت عن الولد، والحيض، والزوج، والجمع قواعد؛ كما في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا﴾، [النور: ٦٠]؛ قال الزجاج: «هن اللواتي قعدن عن الأزواج»، وقال ابن السكيت: «امرأة قاعد؛

---

(١) انظر: لسان العرب، لابن منظور؛ مادة «قعد»، وتاج العروس، للزبيدي؛ مادة «قعد»؛ وكليات أبي البقاء الكفوي، ٢٩٠؛ و«الصحاح»، للجوهري، ١/٣٢٢.

(٢) لسان العرب، لابن منظور؛ مادة «قعد»، وتاج العروس، للزبيدي؛ مادة «قعد».

(٣) نفس المصدرين، والمادة.

(٤) ذكره ابن كثير في تفسيره، ٦/ ١٧٢.

(٥) لسان العرب؛ مادة «قعد»، وتاج العروس؛ مادة «قعد».

(٦) نفس المصدرين، والمادة.

(٧) نفس المصدرين، والمادة؛ والقاموس المحيط، للفيروزآبادي، ١/ ٣٢٨؛ والصحاح، للجوهري، ١/٥٢٢.

إذا قعدت عن المحيض، وإذا أردتَ القعود، قلت: قاعدة[١]، وهذه المعاني، والاستعمالات تؤول كلها إلى معنى واحد؛ هو الأصل، والأساس. وهذا أمر واضح في الاستعمالات الخمسة الأولى، ويبدو غير واضح في الاستعمال السادس، والحق أن هذا الاستعمال لا يخرج عن الاستعمالات السابقة؛ ذلك أن القعود عن الحيض، والولد، والأزواج؛ يعني أن المرأة القاعد لم يعد يشتهيها الرجال، ولم تعد تنجب، وفقدان الاشتهاء، والإنجاب في المرأة، هو فقدان لقوتها، ووظيفتها الحياتية الحسية العضوية؛ فهي من هذه الناحية قد سكنت، وجمدت؛ والسكون، والجمود، وانعدام الحركة هو أبرز معاني الأصل، والأساس، وألصق بماهيته، وحقيقته، إذا نحن انصرفنا إلى إطاره الحسي، الذي هو الأصل؛ لأنه الاستعمال الحقيقي، وأما إطاره المعنوي؛ فإطلاق الأساس، واستعماله فيه، إنما هو من قبيل المجاز، فمن هنا ـ إذن ـ كان استعمال القواعد بهذا المعنى لا يخرج عن حقيقة الأساس[٢].

وبناء على ما سبق، يتبين أن المعنى اللغوي العام للقاعدة هو الأصل، والأساس الذي ينبني عليه غيره.

أَمَّا تَعْرِيفُ الْقَاعِدَةِ فِي الِاصْطِلَاحِ:

فقد عَرَّف العلماء القاعدة بتعريفات كثيرة؛ منها:

١ـ عرفها أبو البقاء الحسيني الكفوي الحنفي بقوله: «والقاعدة اصطلاحًا: قضية كلية؛ من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضعها، وتسمى فروعًا، واستخراجها منها تفريعًا؛ كقولنا: كل إجماع حق»[٣].

٢ـ وعرفها الشريف الجرجاني بأنها: «قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها»[٤].

٣ـ وعرفه التهانوي بأنها: «أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها منه»[٥].

(١) تاج العروس، الزبيدي؛ مادة «قعد».
(٢) نظرية التقعيد الفقهي، وأثرها في اختلاف الفقهاء، للدكتور/ محمد الروكي، ص: ٣٨، ٣٩.
(٣) كليات أبي البقاء الكفوي، ص: ٢٩٠.
(٤) التعريفات، للشريف الجرجاني، ص: ١٧١.
(٥) كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، ٥/ ١١٧٦، ١١٧٧.

٤ـ وعرفها الفيومي بأنها: «الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته»[1].

٥ـ وعرفها العلامة التفتازاني بقوله: «حكم كلي ينطبق على جزئياته؛ لتعرف أحكامها منه»[2].

٦ـ وعرفها التاج السبكي بقوله: «القاعدة: الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة، تُفْهَمُ أحكامها منه»[3].

وهكذا يتضح من خلال هذه التعاريف أن القاعدة في الاصطلاح هي: حكم كلي يندرج تحته كل مماثل.

وَأَمَّا مَفْهُومُ الأُصُولِيَّةِ:

فالأصول لغة: جمع أصل؛ من معانيه: الأصل: أسفل الشيء؛ يقال: قعد في أصل الجبل، وأصل الحائط، وقلع أصل الشجر، ثم كَثُرَ، حتى قيل: أصل كل شيء: ما يُسْتَنِدُ وجود ذلك الشيء إليه[4].

٢ـ الأصل ما يبنى عليه غيره كالأصول[5].

والأصل في الاصطلاح يطلق على عدة معانٍ؛ منها:

١ـ ما ذكره الشريف الجرجاني بأنه: «في الشرع: عبارة عما ينبني عليه غيره، ولا ينبني هو على غيره»[6].

٢ـ وعند أبي البقاء الكفوي، «الأصل: يطلق على: الراجح بالنسبة للمرجوح، وعلى القانون، والقاعدة المناسبة المنطبقة على الجزئيات، وعلى الدليل بالنسبة للمدلول، وعلى ما ينبني عليه غيره، وعلى المحتاج إليه؛ كما يقال: الأصل في الحيوان الغذاء، وعلى ما

---

(١) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد المقري الفيومي، ٢ /١٤.

(٢) التلويح على التوضيح، ١/٢٠.

(٣) المواهب السنية: ٢٨.

(٤) تاج العروس، الزبيدي؛ مادة «أصل»، لسان العرب؛ مادة «أصل».

(٥) تاج العروس، للزبيدي؛ مادة «أصل».

(٦) التعريفات، للشريف الجرجاني، ٢٨.

هو الأولى؛ كما يقال: الأصل في الإنسان العلم؛ أي العلم أولى، وأحرى من الجهل[1].

٣ـ وذكر صاحب البحر المحيط أن الأصل في الاصطلاح يطلق على أمور.

ـ **أحدها**: الصورة المقيس عليها، **الثاني**: الرجحان كقولهم؛ الأصل في الكلام: الحقيقة؛ أي الراجح عند السامع هو الحقيقة، لا المجاز؛ **الثالث**: الدليل؛ كقولهم: أصل هذه المسألة من الكتاب، والسنة؛ أي: دليلها؛ ومنه أصول الفقه؛ أي أدلته؛ **الرابع**: القاعدة المستمرة؛ كقولهم: إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل؛ ويريدون أنه لا يهتدي إليه القياس.

الخامس: الغالب في الشرع؛ ولا يمكن ذلك إلا باستقراء موارد الشرع.

السادس: استمرار الحكم السابق؛ كقولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان، حتى يوجد المزيل له. الثاني: المخرج؛ كقول الفرضيين: أصل المسألة كذا[2].

٤ـ وذكر صاحب «إرشاد الفحول»؛ بأنها تطلق: على الراجح، والمستصحب، والقاعدة الكلية، والدليل، والأوفق بالمقام[3].

٥ـ وذكر صاحب «القاموس الفقهي»: «بأن الأصول جمع أصل:

اصطلاحًا: الراجح، والمستصحب، والظاهر، والدليل، والتعبد، والغالب، والمخرج[4].

وبإمعان النظر في هذه التعريفات، وإحصائها يتبين أن مصطلح الأصل اسْتُعْمِل أكثر في معنى الدليل، والقاعدة، والراجح. هذا فضلًا عن أن تلحق بعض المعاني الأخرى بمعنى الدليل؛ ذلك: أن معنى الصورة المقيس عليها ليست معنى زائدًا؛ لأن أصل القياس اخْتُلِفَ فيه؛ هل هو محل الحكم، أو دليله، أو حكمه؟ وأيًا ما كان،

---

(١) الكليات، لأبي البقاء الكفوي، ١٢٢.

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ١/١٦، ١٧.

(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني، ٣.

(٤) «القاموس الفقهي: لغة واصطلاحًا»، سعيد أبو جيب، ٢٠.

فليس معنًى زائدًا؛ لأنه إن كان أصل القياس دليله فهو المعنى السابق، وإن كان محله، أو حكمه، فهما يُسَمَّيَانِ أَيْضًا دليلًا مجازًا، فلم يخرج الأصل عن معنى الدليل[1]، ونفس الشيء بالنسبة للراجح.

فالراجح لا يطلق إلا على دليل، بمقارنته مع دليل آخر، فهو في حقيقته دليل، وهذا ما يجري على القاعدة المستمرة، فهي دليل.

وكذا بالنسبة للاستصحاب، واستمرار الحكم السابق؛ واستصحاب الحكم، واستمراره استمرارٌ، واستصحاب الدليل؛ لأن الحكم لا يثبت إلا بدليله، وعليه، فمعظم المعاني الاصطلاحية للأصل تؤول إلى الدليل الذي ينبني عليه غيره.

وبناء على ما سبق؛ أقول عن تعريف القاعدة الأصولية: بأنها حكم كلي تنبني عليه الفروع الفقهية، مَصُوغٌ صياغة عامة، ومجردة، ومحكمة.

فقولنا: «**حكم كلي**»: أُخرِجَ به ما هو جزئي؛ بمعنى أن القاعدة لا تتعلق بما هو جزئي.

و«**تنبني عليه الفروع الفقهية**»: خرج به القواعد غير الأصولية؛ لأن القاعدة، أو القواعد التي ينبني عليها الفقه هي القواعد الأصولية فقط، وبهذا خرجت القواعد النحوية، والصرفية، والبلاغية، والفقهية.

وقولنا «**مصوغ صياغة عامة**»: خرج به ما كان غير مصوغ صياغة عامة، وحتى تكون مستغرقة لجميع ما يصلح لها، وبهذا لا تكون القاعدة مهتمة بالجزئيات.

و«**أما كونه مصوغًا صياغة عامة**»: فمعناه أن تكون صياغتها بألفاظ العموم، وألفاظ العموم المفيدة للاستقراء معروفة؛ منها مثلاً: «أل الاستغراقية»؛ ولتوضيحها نسوق المثال التالي:

قاعدة: الْعَامُّ يَجْرِي عَلَى عُمُومِهِ مَا لَمْ يَرِدْ دَلِيلٌ يُخَصِّصُهُ

فهذه قاعدة أصولية صياغتها عامة؛ ذلك أن لفظ «عام» مفرد مُحَلًّى بـ «أل

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، ١/١٧.

الاستغراقية»، فأفاد العموم، وهي قاعدة يستطيع الفقيه ـ بناء عليها ـ أن يتوصل إلى فقه نصوص الشرع الواردة بصيغة العموم غير المقترن بما يخصصه.

وتطبيقًا لهذه القاعدة: «ذهب أبو حنيفة إلى أن الزكاة واجبة فيما يخرج من الأرض؛ قليله، وكثيره، واحتج بعموم قوله ـ عليه الصلاة، والسلام ـ: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ، وَالْعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا الْعُشْرُ، وَفِيمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ»[١]، وتأويل الحديث الخاص، فجعله في زكاة التجارة»[٢].

وقاعدة: كُلُّ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ أَمْكَنَ تَعْلِيلُهُ، فَالْقِيَاسُ جَائِزٌ فِيهِ:

هذه أصولية مصوغة صياغة عامة بلفظ «كل»؛ وهي من أحسن صيغ العموم.

«وهذه القاعدة الأصولية بنيت عليها عدة فروع فقهية؛ منها:

أنه إذا جامع في يومين من رمضان واحد، يلزمه كفارتان عندنا؛ لتماثل سببين عند غير الحنفية؛ منها: أن المنفرد برؤية الهلال إذا رد الحاكم شهادته، يلزمه الكفارة، إذا جامع في ذلك اليوم عند غير الحنفية؛ ومنها أن من تعمد استدامة الجماع، حتى طلع عليه الفجر، ولم ينزع التزم الكفارة عند غير الحنفية؛ قياسًا لرفع الانعقاد على قطع العقد؛ ومنها: أن القتل العمد يوجب الكفارة عند غير الحنفية؛ قياسًا على الخطإ، قال الشافعي ﷺ: «إذا وجبت الكفارة في الخطإ، ففي العمد أوجب»[٣].

وقاعدة: الْمَصَالِحُ الْمُسْتَنِدَةُ إِلَى كُلِّيِّ الشَّرْعِ مُعْتَبَرَةٌ:

وهذه قاعدة أصولية مقاصدية، وهي مصوغة بصيغة الجمع «مصالح»، المحلى بـ «أل الاستغراقية»، فأفاد العموم.

---

(١) أخرجه البخاري في «الزكاة»، باب «العشر فيما يسمى من ماء السماء، وبالماء الجاري»، ومسلم في كتاب «الزكاة» في باب «ما فيه العشر أو نصف العشر».

(٢) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، الدكتور. مصطفى سعيد الخن، ٢٢٣.

(٣) انظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥ .

وَيَنْبَنِي عَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ:

ما ثبت، وتقرر من إجماع الأمة؛ أن العمل القليل لا يبطل الصلاة، والعمل الكثير يبطلها، قال الشافعي ﷺ: «حد العمل الكثير: ما إذا فعله المصلح، اعتقده الناظر إليه متحللًا في الصلاة، وخارجًا عنها؛ كما لو اشتغل بالخياطة، والكتابة، وغير ذلك».

والعمل القليل: ما لا يعتقد الناظر مرتكبه خارجًا عن الصلاة؛ كتسوية ردائه، ومسح شعره، وليس لهذا التقدير أصل خاص يستند إليه؛ وإنما استند إلى أصل كُلِّيٍّ؛ وهو أنه قد تقرر في كليات الشرع أن الصلاة مشروعة للخشوع، والخضوع، فما دام الإنسان على هيئة الخشوع يعد مصليًا، وإذا انخرم ذلك لا يعد مصليًا.

وقتل الجماعة بالواحد في هذا القبيل عند الشافعي ﷺ؛ فإنه عدوان، وحيف في صورته؛ من حيث إن الله ـ تَعَالَى ـ قيد الجزاء بالمثل، فقال: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾، [النحل: ١٢٦]، ثم عدل أهل الإجماع عن الأصل المتفق عليه؛ لحكمة كلية، ومصلحة معقولة؛ وذلك أن المماثلة لو روعيت هنا، لأفضى الأمر إلى سفك الدماء، المفضي إلى الفداء؛ إذ الغالب وقوع القتل بصفة الشركة؛ فإن الواحد يقاوم الواحد غالبًا، فعند ذلك يصير الحيف في هذا القتل عدلًا عند ملاحظة العدل المتوقع منه؛ والعدل فيه جور عند النظر إلى الجور المتوقع منه.

فكان القول بوجوب القتل دفعًا لأعظم الظلمين بأيسرهما، وهذه مصلحة لم يشهد لها أصل معين في الشرع، ولا دل عليها نص كتاب، ولا سنة، بل هي مستندة إلى كلي الشرع؛ وهو حفظ قانونه في حقن الدماء، مبالغة في حسم مواد القتل، واستبقاء جنس الإنس.

واحتج في ذلك: بأن الوقائع الجزئية لا نهاية لها، وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها، والأصول الجزئية التي تقتبس منها المعاني، والعلل محصورة متناهية، والمتناهي لا يفي بغير المتناهي.

فلا بد ـ إذن ـ من طريق آخر يتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية؛ وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع، ومقاصده على نحو كلي، وإن لم يستند إلى

أصل جزئي[١]».

فهذه القاعدة الأصولية انبنى عليها قاعدة فقهية؛ هي: **«يرتكب أخف الضررين»**، وهكذا يتضح أن القواعد الأصولية موصلة إلى القواعد الفقهية.

مجردة:

أي مجردة عن ظروفها، وملابساتها، وأسباب النزول، والورود؛ حتى تكون منطبقة على كل مثيلاتها المعلولة بعلتها؛ لأنه إذا كانت خاصة بحالة واحدة، أو ارتبطت بعين سبب نزولها، أو ورودها، لم تكن حينئذ بصدد قاعدة.

وللتجريد أثر على العموم، والاستغراق؛ ذلك أن عنصر الاستغراق لا يتم إلا إذا كان الحلم مجردًا، غير مرتبط بأعيان النازلة، وظروفها، وملابساتها.

ولبيان ذلك أسوق:

١- إقراره ﷺ بشهادة خزيمة حجة.

٢- إقراره ﷺ لأبي بكرة حجة.

فكل من العبارة الأولى، والثانية يشتمل على حكم؛ هو إقرار النبي ﷺ لخزيمة حجة، إلا أن هذه العبارات لم ترق بعد إلى درجة القاعدة لاستيفاء العبارة إلى عنصر التجريد؛ لأن الحكم ارتبط بعين خاصة.

وهذا العنصر يفيد في فهم، وتحقيق كثير من العبارات التي يمكن اعتبارها قواعد أصولية، وليست كذلك.

محكمة:

وهذا يرتبط بشكل القاعدة، ومظهرها؛ فبقدر ما يكون محكمًا مصوغًا بصياغة الإيجاز، والوضوح، وابتعاد عن الالتباس.

ولهذا الإحكام أهميته في حفظ القواعد، وتداولها، واستثمارها، والاستدلال بها،

---

(١) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني، ٣٢٠، ٣٢٢.

واختزال مضامينها.

وانعدام هذه الخاصية ينزل القاعدة إلى مرتبة الفقرة، أو التعريف، أو الضابط، أو ما شاكل ذلك، وهذا يفضي - ولا شك - إلى التأثير في خاصية العموم، والتجريد، فهذه الخاصية خادمة لما قبلها.

* * * * *

الْفَرْقُ بَيْنَ الْقَاعِدَةِ الأُصُولِيَّةِ، وَالْفِقْهِيَّةِ

اعتاد الباحثون في موضوع القواعد الأصولية عقد مقارنة بين القواعد الأصولية، والفقهية؛ يسجل كل باحث ما بدا له من الفروق التي تميز كل واحدة عن الأخرى؛ وهذه بعض الفروق:

١- من حيث المجال:

فمجال القواعد الأصولية: الأدلة، والأحكام، والدلالات، ومقاصد الشريعة.

أما مجال القواعد الفقهية فهي أفعال المكلفين؛ سواء كانت من العبادات المحضة، أم من المعاملات.

وللمزيد من التوضيح أسوق الأمثلة الآتية:

فمثال القاعدة الأصولية التي هي من الأدلة:

قاعـدة: الإِجْمَاعُ حُجَّةٌ:

فالإجماع دليل من الأدلة الشرعية، وهو بهذه الصياغة «العموم»، «والمجردة»، والمحكمة قاعدة من القواعد الأصولية.

ومثال القاعدة الأصولية التي تتعلق بالأحكام:

قاعدة: الْإِبَاحَةُ بِحَسَبِ الْكُلِّيَّةِ، وَالْجُزْئِيَّةِ تَتَجَاذَبُهَا الْأَحْكَامُ الْبَوَاقِي[١]، وَالْمُبَاحُ هُوَ مِنَ الْأَحْكَامِ الْخَمْسَةِ:

وهنا وردت بصيغة العموم، ومجردة، ومحكمة؛ فتكون بذلك: قاعدة أصولية.

مثال القاعدة الأصولية التي هي في الدلالات:

قاعدة: الْأَمْرُ بِالْمُطْلَقِ لَا يَسْتَلْزِمُ الْأَمْرَ بِالْمُقَيَّدِ[٢]:

فالمطلق، والمقيد مظانهما الدلالات، ولما كانت الصياغة هنا عامة، ومجردة، ومحكمة كنا بصدد قاعدة أصولية.

ومثال القاعدة الأصولية التي هي من المقاصد:

قاعدة: الْمَقَاصِدُ الضَّرُورِيَّةُ فِي الشَّرِيعَةِ أَصْلٌ لِلْحَاجِيَّةِ، وَالتَّحْسِينِيَّةِ[٣]:

فهذه الصياغة عامة، ومجردة، ومحكمة؛ وبالتالي فهي قاعدة أصولية مقاصدية.

ومثال القاعدة الفقهية:

قاعدة: التَّابِعُ لَا يُفْرَدُ:

ومن فروعها: أن من أحيا شيئًا له حريم ملك الحريم على الأصح تبعًا؛ كما يملك عرصة الدار ببناء الدار، فلو باع حريم ملكه دون الملك، لم يصح. قاله العبادي: كما لو باع شرب الماء وحده[٤].

---

(١) انظر: الموافقات، للإمام الشاطبي، ١/ ١٣٠.

(٢) انظر: الموافقات، للإمام الشاطبي، ٣/ ١٢٦.

(٣) انظر: الموافقات، للإمام الشاطبي، ٢/١٦

(٤) المنثور في القواعد، للزركشي، ١/٢٣٤

الفرق الثاني: هو أن القواعد الأصولية موصلة للقواعد الفقهية، والعكس ليس بصحيح، وعليه فالقواعد الفقهية ثمار للقواعد الأصولية.

الفرق الثالث: دور القواعد الأصولية مُقَدَّمٌ على دور القواعد الفقهية؛ فمن حيث الرتبة: القواعد الأصولية تتبوأ الرتبة الأولى؛ لكون الفقيه يأخذها مسلمة، ويطبقها على جزئيات الدليل الكلي؛ بغية التوصل إلى الحكم الشرعي العملي التفصيلي، فبدون شك أن القاعدة الأصولية تحتل الرتبة الأولى؛ من حيث العمل الأصولي الفقهي.

الفرق الرابع: أن القاعدة الأصولية: حكم كلي يستند إليه في استنباط الأحكام الشرعية، مَصُوغ صياغة عامة، ومجردة، ومحكمة.

والقاعدة الفقهية: حكم كلي مستند إلى دليل شرعي مصوغ صياغة تجريدية محكمة، منطبق على جزئياته على سبيل الاطراد، أو الأغلبية[1].

* * * * *

(١) نظرية التقعيد الفقهي، وأثرها في اختلاف الفقهاء، للدكتور/ محمد الروكيّ، ٤٨.

الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ

جَرْدُ الْقَوَاعِدِ الْأُصُولِيَّةِ مِنْ كِتَابِ الْمُغْنِي

١ـ القرآن أصل، وحجة، ص:٤٥.

٢ـ القرآن معجز بلفظه، ومعناه: ٤٧.

٣ـ لا عبرة بغير المتواتر في القرآن: ٥٣.

٤ـ لا عبرة بالقراءة الشاذة في القرآن: ٥٤.

٥ـ ما علم بالتواتر، والضرورة كان يقينًا: ٥٥.

٦ـ لا يجوز على أهل التواتر إهمال نقل ما تدعو الحاجة إلى نقله، ص: ٥٩.

٧ـ ما لم يكن قرآنًا، فلا ينحط عن مرتبة الخبر ص:٦١.

٨ـ تفسير القرآن بمقتضى اللغة: ٦٤.

٩ـ حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه شائع كثير في القرآن، ص: ٦٧.

١٠ـ عرف القرآن حجة، ص: ٦٩.

١١ـ ما كان مخرجه في الكتاب واحدًا، فلا ترتيب فيه: ٧٠.

١٢ـ ما لم يذكر في القرآن له بدل، فلا بدل له، ص: ٧٠.

١٣ـ أسباب النزول تفسر مراد الله، ص: ٧٢.

١٤ـ الحديث الصحيح لا يعارض بالحديث الضعيف: ٧٥.

١٥ـ لا يرد الحكم الثابت بالتواتر بالحديث الضعيف: ٧٨.

١٦ـ قياس الخبر الصحيح أولى من الخبر الضعيف ص: ٧٩.

١٧ـ الأصل الإباحة؛ فلا يترك بالحديث الضعيف ص: ٨١.

١٨ـ هل الخبر الآحاد مقبول؟ ص: ٨٤.

١٩ـ الخبر إذا صح كان حجة من غير اعتبار شرط آخر، ص:٩٠.

٢٠ـ ما ينبغي نقله نقلًا متواترًا، أو ظاهرًا، ص: ٩٠.

٨٨ـ القياس الطردي لا معنى تحته، ص: ٢١٧.
٨٩ـ لا نسخ بالقياس، ص: ٢٢١.
٩٠ـ الاستحسان المجرد ليس بحجة في الشرع، ص: ٢٢٤.
٩١ـ المصالح معتبرة شرعًا، ص: ٢٣٥.
٩٢ـ ما أضافه اللّه ـ تَعَالَى ـ إلى نفسه، وإلى رسوله ﷺ، فجهته جهة المصلحة، ص: ٢٣٨.
٩٣ـ ما كان لمصالح المسلمين قامت الأئمة فيه مقام رسول اللّه ﷺ، ص: ٢٣٩.
٩٤ـ اختيار الإمام اختيار مصلحة، لا اختيار تَشَهٍّ، ص: ٢٤٠.
٩٥ـ المصلحة المرسلة، ص: ٢٤٢.
٩٦ـ ما لم يرد الشرع بتقديره؛ فالمرجع فيه إلى العرف، ص: ٢٤٧.
٩٧ـ ما يفضي إلى الضرر في ثاني الحال، يجب المنع منه في ابتدائه، ص: ٢٥١.
٩٨ـ الاستصحاب حجة، ص: ٢٥٧.
٩٩ـ الواجب ما يأثم بتركه، دون ما لم يأثم به ص: ٢٦٧.
١٠٠ـ الواجب هو الفرض، ص: ٢٧٠.
١٠١ـ الوعيد الشديد يدل على الوجوب: ٢٧٣.
١٠٢ـ الوجوب من الشرع، ص: ٢٧٣.
١٠٣ـ الواجب لا يعلق بالإرادة، ص: ٢٧٥.
١٠٤ـ الذم لا يكون إلا على ترك واجب، ص: ٢٧٦.
١٠٥ـ الواجب لا يتركه النبي ﷺ، ولا الصحابي، ص: ٢٧٦.
١٠٦ـ الواجب الصريح لا يتركه النبي ﷺ، ص: ٢٧٧.
١٠٧ـ الواجب لا استشارة في أخذه، ص: ٢٧٨.
١٠٨ـ فروض الأعيان تلزم، ص: ٢٧٩.
١٠٩ـ الواجب الموسع يجب موسعًا، ص: ٢٨٠.
١١٠ـ لا يجوز تقديم الفعل قبل وقته، ص: ٢٨٢.

* * *

الْبَابُ الْأَوَّلُ

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْأَدِلَّةِ

الْفَصْلُ الْأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْأَدِلَّةِ النَّقْلِيَّةِ.

الْفَصْلُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْأَدِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ.

*****

الْفَصْلُ الْأَوَّلُ

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْأَدِلَّةِ النَّقْلِيَّةِ

*****

تَمْهِيدٌ

للأدلة الشرعية أهمية بالغة؛ ذلك أنها هي الموصلة للأحكام، وهي ما تركه الأنبياء للعلماء في الإرث، وبها تأهل العلماء لتوقيع الأحكام عن الله، كما أن التمكن منها مما يوجب طاعة العالمين بها طاعة فوق طاعة الأمهات، والآباء بنص الكتاب، قال اللهُ ـ تَعَالَى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾، [النساء: ٥٩]. قال عبدالله بن عباس في إحدى الروايتين عنه، وجابر بن عبدالله، والحسن البصري، وأبو العالية، وعطاء بن أبي رباح، والضحاك، ومجاهد في إحدى الروايتين عنه: «أولو الأمر هم العلماء، وهو إحدى الروايتين عن أحمد[١]».

وأول من علم هذه الأدلة هو سيد الآنام ﷺ، وعلمها لصحابته الكرام؛ فاستوعبوها، وطبقوها، وعلموها، ونشروها؛ فشاع الخير، والنور في بلدان مختلفة، كل هذا بفضل هذه الأدلة الشرعية التي تربط الأمة بخالقها، وتصل الأرض بالسماء.

و«المغني» فيه مجموعة من القواعد الأصولية تتعلق بالأدلة، وبعد استخراجي لها، وتصنيفها إلى أدلة نقلية، وعقلية، قسمتها إلى فصلين؛ في الفصل الأول: **قواعد أصولية نقلية**، والفصل الثاني **قواعد أصولية عقلية**.

* * * * *

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، ١/٩، ١٠.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي دَلِيلِ القُرْآنِ

قاعدة: القُرْآنُ أَصْلٌ، وَحُجَّةٌ: ٥/٢:

القرآن كلام الله الذي لا ريب فيه، المُنَزَّلُ على محمد ﷺ للإعجاز بسورة منه، المتعبد بتلاوته؛ يعني ما يصدق عليه هذا من أول سورة «الحمد لله» إلى آخر سورة «الناس»[1]، وهو أصلٌ لما سواه.

أَمَّا كَوْنُهُ دَلِيلًا مِنَ الأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ؛ فَهَذَا ثَابِتٌ بِعِدَّةِ أُمُورٍ: مِنْهَا:

١ـ مِنَ القُرْآنِ الكَرِيمِ:

قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، [النساء: ٥٩]؛ فلفظ ﴿شَيۡءٖ﴾ نكرة في سياق النفي تعم كل ما تنازع فيه المؤمنون من المسائل، والتصرفات، مهما كان، وكيفما كان، وَأَنَّى كان؛ لأنه إذا لم يكن في كتاب الله، ورسوله بيان حكم المُتَنَازَعِ فيه، أو لم يكن كافيًا، لم يكن الرد إليه، وكيف يأمر الله ـ تَعَالَى ـ بالرد عند النزاع إلى من لا يوجد عنده فصل النزاع؟!

والرد إلى الله معناه الرد إلى كتابه؛ بدليل قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾، [النساء: ٦١]، أما ما قيل: إن معنى الرد هو أن نقول: إن الله ورسوله أعلم، فهو رأي مرجوح؛ لأنه ينجم عنه بطلان الاجتهاد الذي خُصَّتْ به هذه الأمة، والاستنباط الذي أعطيته؛ ويشهد للرأي الأول قول علي ﷺ: «ما عندنا إلا ما في كتاب الله، وما في هذه الصحيفة، أو فهم أُعْطِيهِ رجل مسلم»[2].

٢ـ وَمِنَ السُّنَّةِ الشَّرِيفَةِ:

ـ ما روي عن معاذ بن جبل ﷺ أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعثه إلى اليمن، قال

(١) شرح المحلى على جمع الجوامع، ١/٢٣٣، ٢٣٤.
(٢) انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ١ /٢٠٢.

له: «كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟ قَالَ: اجْتَهِدُ رَأْيِي، وَلَا آلُو. قَالَ مُعَاذٌ: فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَدْرِي، وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي اللَّهَ، وَرَسُولَهُ»[1].

فالرسول ﷺ يُقِرُّ مُعاذًا رضي الله عنه على عمله، الذي يرد فيه الأمر إلى القرآن أولًا، ثم السنة ثانيًا، وإقراره ﷺ حجة.

٣- وَإِجْمَاعُ[2] النَّاسِ: على أن الرد إلى الله ـ سبحانه ـ هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول ﷺ هو الرد إلى نفسه في حياته، أو إلى سنته بعد وفاته.

٤- وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ: ورد في كتاب عمر بن الخطاب إلى شريح: «إذا وجدتَ شيئًا في كتاب الله، فاقض به، ولا تلتفت إلى غيره»[3].

ومن الأمثلة التطبيقية على هذا: «ما حصل لأبي بكر رضي الله عنه، لما سُئِلَ عن ميراث الجدة، قال: مَا لَكِ في كتاب الله من شيء، وما علمتُ لك في سنة رسول الله ﷺ من شيء، ولكن أسأل الناس»[4]؛ فأبو بكر يبحث عن حكم النازلة في كتاب الله أولًا.

٥- قِيَاسُ الأَوْلَى:

قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرْفَعُوٓاْ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُواْ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ۝٢﴾، [الحجرات: ٢]، فإذا كان رفع أصواتهم سببًا لحبوط أعمالهم، فكيف بتقديم آرائهم، وعقولهم، وأذواقهم، ومعارفهم على ما جاء به من القرآن، والسنة، ورفعها عليه؟ أليس من باب أولى، وأحرى أن يكون محبطًا لأعمالهم. وهذه القاعدة حكمها، وطبقها ابن قدامة في معظم المسائل الفقهية المبثوثة لديه.

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب «الأقضية»، في باب «اجتهاد الرأي في القضاء»، والترمذي في كتاب «الأحكام»، في باب «القاضي كيف يقضي».

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم، ١/٤٩.

(٣) نفس المصدر، ١/٦١.

(٤) رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لابن تيمية، ص: ٨.

ودليلي على ذلك هو الاستقراء؛ فمن خلال رحلتي معه لكتابه «المغني»، ثبت لي هذا؛ مثال ذلك ما جاء عنده في كتاب «الصلاة»، يقول عن وجوب الصلاة: «وهي واجبة بالكتاب، والسنة، والإجماع؛ أما الكتاب؛ فقول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ۝٥﴾، [البينة: ٥][1].

ويمكن أن يُسْتَدَلَّ على شرعية القرآن بكونه معجزًا باللفظ، والمعنى.

قاعدة: الْقُرْآنُ مُعْجِزٌ بِلَفْظِهِ، وَمَعْنَاهُ[2]: ١٥٨/٢:

فأما كونه معجزة؛ فهذا دليل، وآية على نبوته ﷺ والقرآن الكريم معجزة نبيّنا محمد ﷺ الكبرى الباقية[3].

فهو المعجزة التي تحدَّى بها الرسول ﷺ معانديه، وهذا مذكور في مواضع كثيرة؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝٢٣ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ۝٢٤﴾، [البقرة: ٢٣ ـ ٢٤].

وكقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُواْ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝١٣﴾، [هود: ١٣].

وكقوله ـ تعالى ـ: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ۝٨٨﴾، [الإسراء: ٨٨].

ورغم توفر دواعي الرد، ومقتضاه؛ حيث تحداهم حتى طال التحدي، وجعله دلالة

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٥/٢.

(٢) أثبتت هذه القاعدة بلفظة الإعجاز؛ لأن الإعجاز يدل على صدق الرسول ﷺ، وصدقه ﷺ يدل على صدق ما أتى به.

(٣) وإن كان قد أيد بمعجزات أخرى، إلا أن تلك المعجزات قامت في أوقات، وأحوال، ومع ناس خاصة.

على صدقه، ونبوته، وتضمن أحكامه استباحة دمائهم، وسبي ذريتهم، فلو كانوا يقدرون على تكذيبه، لفعلوا، وتوصلوا إلى تخليص أنفسهم، وأهليهم، وأموالهم من حكمه بأمر قريب؛ هو عادتهم في لسانهم، ومألوف من خطابهم، وكان ذلك يغنيهم عن تكلف القتال، وإكثار المراء، والجدال، وعن الجلاء عن الأوطان، وعن تسليمهم الأهل، والذرية للسبي، فلما لم يحصل هناك معارض منهم، عُلِمَ أنهم عاجزون عنها[1].

ووجود المقتضي هذا كان مع انتفاء المانع؛ ذلك لأنه نزل بلسان عربي مبين على معارضته، وتكذيبه بمألوف أمرهم؛ وهو لسانهم الذي يتخاطبون به، مع بلوغهم في الفصاحة الرتبة العالية.

فلما لم يفعلوا شيئًا من ذلك مع طول المدة، ووقوع الفسحة؛ وهي مدة ثلاث وعشرين سنة، ودون مانع يمنعهم، عُلِمَ أنهم عجزوا، فتحقق آنذاك الإعجاز القرآني.

فالتحدي مع وجود المقتضي، وانتفاء المانع يساوي الإعجاز هنا؛ أي إعجاز القرآن؛ وهو إعجاز باللفظ، والمعنى.

فأما الإعجاز باللفظ؛ فرغم أن القرآن نزل بلسان عربي مبين، إلا أن نظمه البديع، وتأليفه العجيب، وبلاغته المتناهية، أعجزت الخلق عن الإتيان بمثله، وأما الإعجاز بالمعنى؛ فمنه: الإخبار عن الغيوب؛ وذلك أمر مستحيل في حق نبينا محمد ﷺ الأمي، لولا أنه وحي من ربه، وهو أمر مستحيلٌ في حق البشر.

من هذه الأخبار قوله ـ تعالى ـ في أهل بدر: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ﴾، [الأنفال: ٧]، وقد تحقق وعد الله؛ ومن ذلك، قوله ـ تعالى ـ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾﴾، [التوبة: ٣٣]، وقد أظهره، وما مات ﷺ حتى أسس دولة إسلامية.

وجمهور العلماء، ومعظمهم يرى أن القرآن معجز باللفظ، والمعنى، أو اسم للنظم، والمعنى؛ فبالنسبة للشافعية، يقول صاحب «شرح المحلي على جمع الجوامع»: «والمعني

(١) إعجاز القرآن للباقلاني، ٤٣.

به ـ أي القرآن ـ هنا ـ أي في أصول الفقه ـ: اللفظ المنزل على محمد ﷺ للإعجاز بسورة»[١].

ويقول صاحب «المستصفى»: «وحد الكتاب: ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة؛ والذي بين دفتي المصحف ألفاظ تدل على معان»[٢].

ويقول شيخ الإسلام، أبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي: «القرآن هنا ـ أي في أصول الفقه ـ: «اللفظ»، ولو بالقوة؛ كالمكتوب في المصحف «المنزل على محمد ﷺ، المُعْجِزُ بسورة منه، المُتَعَبَّدُ بتلاوته»[٣].

وبالنسبة للمالكية: يقول الشنقيطي: «القرآن عند علماء العربية، والفقه، وأصوله هو: اللفظ المنزل على محمد ﷺ؛ لأجل الإعجاز بسورةٍ منه»[٤].

وأما الظاهرية: فيقول ابن حزم: «إن القرآن هو عهد الله إلينا، والذي ألزمنا الإقرار به، والعمل بما فيه، وصح بنقل الكافة الذي لا مجال للشك فيه أن هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف؛ والمكتوب في المصاحف ألفاظ مقتضية لمعان»[٥].

وعن الزيدية يقول الشوكاني: «والأولى أن يُقَالَ: هو كلام الله المنزل على محمد المتلو المتواتر»[٦].

ويقول ابن قدامة: «فالقرآن هو بألفاظه، ومعانيه كلام الله»[٧]

ويقول ابن النجار ـ وهو حنبلي ـ أيضًا ـ: «وقال أحمد: القرآن معجز بنفسه؛ فمن قال: «القرآن مقدور على مثله، ولكن منع الله قدرتهم، بل هو معجز بنفسه؛ والعجز شمل الخلق، قال جماعة من أصحابنا: كلام أحمد يقتضي أنه معجز في لفظه،

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع، ١/٢٢٣.
(٢) المستصفى، للغزالي، ١/١٢٠، ١٢١.
(٣) غاية الوصول شرح لب الأصول، لشيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري الشافعي، ٣٣.
(٤) نشر البنود على مراقي السعود، ١/ ٧٣.
(٥) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، ١/٩٥.
(٦) إرشاد الفحول، للشوكاني، ٣٠.
(٧) روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، ص: ٥٤.

ومعناه، ونظمه؛ كالحنفية، وغيرهم»[١].

يتبين من خلال آراء هذه المذاهب المذكورة أنها تجمع على أن القرآن معجز بلفظه، ومعناه، أو أنه اسم للفظ، والمعنى؛ والدليل على ذلك ما سبق بيانه عند شرح كلمة الإعجاز، فضلًا على أن قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾، [هود: ١٣]، وهذا يقتضي أن التحدي بألفاظه؛ لأنه قال: ﴿مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾، والكذب لا يكون مثل الصدق؛ فدل على أن المراد به مثله في اللفظ، والنظم.

وأما الحنفية؛ فقد نسبت إلى أبي حنيفة أنه جعل القرآن اسمًا للمعنى فقط؛ بدليل أنه يوجب في الصلاة قراءة القرآن؛ من حيث هو لفظ دالٌّ على كلام اللّٰه ـ تَعَالَى ـ، الذي هو صفة قائمة لما يتضمن من العبر، والمواعظ، والترهيب، والثناء، والتعظيم؛ من حيث هو لفظ عربي، ومعنى الدلالة عليه لا يختلف بين لفظ، ولفظ[٢]؛ مستدلًا على ذلك بقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾﴾، [الشعراء: ١٩٦]، وقوله ـ عزَّ وجَلَّ ـ: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾﴾، [الأعلى: ١٨ ـ ١٩]. ومن المعلوم أنه ما كانت كتبهم بهذا اللفظ، بل بهذا المعنى؛ فهذا الرأي من أبي حنيفة اختلفت فيه آراء الأحناف في الأصل الذي بني عليه هذا القول؛ فهناك من أَوَّلَهُ، وحمله على رأي الجمهور، أو أن القرآن اسم للنظم، والمعنى، مُعْتَبِرًا هذا الرأي هو الصحيح عند أبي حنيفة، قال البزدوي: «أما الكتاب؛ فالقرآن المنزل على رسول اللّٰه ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول عن النبي ﷺ نقلًا متواترًا بلا شبهة، وهو النظم، والمعنى جميعًا، وهو الصحيح من قول أبي حنيفة عندنا»[٣]، مُؤَوِّلًا رأي ـ أبي حنيفة في جواز الصلاة بالفارسية؛ بكونه لم يجعل النظم ركنًا لازمًا في حق جواز الصلوات خاصة، وجعل المعنى ركنًا لازمًا، والنظم ركنًا يحتمل السقوط؛ رخصة بمنزلة التصديق في الإيمان أنه ركن أصلي، والإقرار ركن زائد[٤].

وهناك من نقل رجوع أبي حنيفة عن رأيه السابق: يقول البخاري صاحب «كشف

---

(١) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٢/١١٥، ١١٦.

(٢) بدائع الصنائع، للكاساني، ١/١١٢.

(٣) أصول فخر الإسلام على أصول البزدوي، ١/٢٠، ٢٥.

(٤) انظر نفس المصدر السابق،١/ ٢٤، ٢٥.

الأسرار»: «فأما القراءة بغيرها؛ فلا يجوز بالاتفاق، وقد صح رجوعه إلى قول العامة؛ رواه نوح ابن أبي مريم عنه»، ذكره المصنف في «شرح المبسوط»، وهذا اختيار القاضي أبي زيد، وعامة المحققين، وعليه الفتوى[1]، ويقول ابن نجيم صاحب «فتح الغفّار بشرح المنار»: «مع ذلك، فالأصح رجوع الإمام عنه إلى قولهما أنه لا تجوز القراءة بغير العربي فيها للقادر؛ لأن المأمور به قراءة مسمى القرآن[2]».

إلا أن هذا الرجوع هناك من شَكَّكَ فيه، وقال عنه إنه مفتقر إلى الدليل؛ قال النسفي: قوله، والأصح أنه رجع عن هذا القول؛ كما روى نوح ابن أبي مريم عنه، قال فخر الإسلام: «لأن ما قاله يخالف كتاب اللَّه ـ تَعَالَى ـ ظاهرًا؛ لأنه وصفه بالعربي، قيل: فيه نظر؛ لأن الرجوع إن ثبت عن أبي حنيفة ـ رحمه اللَّه ـ، فلا حاجة إلى الاستدلال، وإن لم يثبت، فلا يفيد قوله. وأقول: الرجوع لم يثبت ـ يقينًا ـ بل نقله واحد من العلماء، وإن كان هو الأصح؛ فاحتيج بالضرورة إلى بيان وجه كل القول، والرجوع ثانيًا[3]».

تبين مما سبق أن محققي الحنفية، وما عليه الفتوى عندهم أن القرآن اسم للنظم، والمعنى، لا علينا أتأولنا قول أبي حنيفة، بجواز الصلاة بالفارسية، أم عملنا برواية رجوعه عن قوله، أم عملنا بهما معًا، فكل هذا يرجح كفة الجمهور.

ومما ينبني على هذه القاعدة: أنه يجوز على رأي أبي حنيفة القراءة بغير العربية في الصلاة، ولا سيما الفارسية؛ لأن القرآن عنده معجز بمعناه فقط، وعلى رأي الجمهور لا يجوز؛ لأن القرآن معجز بلفظه، ومعناه. قال ابن قدامة: «ولا تجزئه القراءة بغير العربية، ولا إبدال لفظها بلفظ عربي؛ سواء أحسن قراءتها بالعربية، أو لم يحسن، وبه قال الصحابة: إنما يجوز لمن لم يحسن العربية؛ واحتج بقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾، [الأنعام: ١٩].

ولنا قول اللَّه ـ تَعَالَى ـ: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾، [الزمر: ٢٨]، وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿بِلِسَانٍ

---

(١) كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي، للإمام البخاري، ٢٥/١.
(٢) فتح الغفار بشرح المنار؛ المعروف بـ: «مشكاة الأنوار في أصول المنار»، لابن نجيم، ١/ ١١، ١٢.
(٣) نفس المصدر السابق، ١١/١، ١٢.

عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾، [الشعراء: ١٩٥]؛ لأن القرآن معجز بلفظه، ومعناه؛ فإذا غُيِّرَ، خرج عن نظمه، فلم يكن قرآنًا، ولا مثله؛ وإنما يكون تفسيرًا له؛ ولو كان تفسيره مثله، لما عجزوا عنه، ولَمَّا تحداهم بالإتيان بسورة من مثله. أما الإنذار؛ فإنه إذا فسره لهم، كان الإنذار بالمُفَسَّرِ دون التفسير»[1]، ولكن ما هو الطريق إلى معرفة إعجاز القرآن؟ إنه النقل المتواتر الذي يقع عنده العلم الضروري.

وعليه، إذا كان القرآن منقولًا إلينا بالتواتر، فلا عبرة بغير المتواتر في القرآن.

قاعدة: لَا عِبْرَةَ بِغَيْرِ الْمُتَوَاتِرِ فِي الْقُرْآنِ: ٤/٤٠٩:

التَّوَاتُرُ: من تَرِيَ؛ التهذيب خاصة: ابن الأعرابي: تري، يَتْرِي؛ إذا تراخى في العمل، فعمل شيئًا بعد شيء[2]، وهو في أصل اللغة: عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما؛ مأخوذ من قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾، [المؤمنون: ٤٤]؛ أي رسولًا بعد رسول بينهما؛ فكذا التواتر[3].

وأما في الاصطلاح: فمما عرف به عند الشافعية: قال صاحب «المحصول»: (وأما في اصطلاح العلماء: فهو خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى أن حصل العلم بقولها»[4].

وقال صاحب «شرح المحلي على جمع الجوامع»: «نقلها جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب لمثلهم»[5]. وقال صاحب «نهاية السول»: «وفي الاصطلاح: كل خبر بلغت روايته في الكثرة مبلغًا أحالت العادة تواطؤهم على الكذب»[6].

ومن المالكية: عرفه الشريف التلمساني بقوله: «والمتواتر خبر جماعة يستحيل اتفاقهم على الكذب»[7].

(١) المغني، لابن قدامة، ٢/ ١٥٨.
(٢) لسان العرب؛ مادة «تري».
(٣) المحصول، للرازي، ٢/١٠٨.
(٤) المحصول في علم الأصول، ٢/١٠٨.
(٥) شرح المحلي على جمع الجوامع، ١ /٢٢٨.
(٦) نهاية السول شرح منهاج الأصول، للإسنوي، ٣/ ٦١.
(٧) مفتاح الوصول إلى بناء علم الأصول، الشريف التلمساني، ص: ٨.

ومن الحنيفة: عبداللطيف بن عبدالعزيز بن الملك؛ حيث يقول عن تواتر القرآن: «المنقول عنه ـ عليه السلام ـ نقلًا متواترًا، وهو ما امتنع فيه تواطؤهم على الكذب»[(١)].

ومما سبق، يمكن الجمع بين التعريف اللغوي، والاصطلاحي بقولي: إن التواتر هو: خبر جماعة، أو أقوام يُمْتَنَعُ فيه تواطؤهم على الكذب، على أن يجري هذا في جميع طبقات الرواة؛ أي بتتابع.

وعلى هذا، لا يسمى قرآنًا إلا ما نقل إلينا بالتواتر، أما القراءات الشاذة؛ فلا عبرة بها.

وقد اشترط العلماء لقرآنية النص ثلاثة شروط هي:

قاعدة: لَا عِبْرَةَ بِالْقِرَاءَةِ الشَّاذَّةِ فِي الْقُرْآنِ: ٤/٤٥٩:

أي أن ما نقل إلينا من القرآن آحادًا، لا تجوز به الصلاة، ولا التلاوة؛ بل تبطل الصلاة به إن غُيِّرَ المعنى، وكان قارئه عامدًا[(٢)]، وعلى أي؛ فكل ما ورد غير متواتر؛ أي مخالف لمصحف عثمان، فليس بقرآن، فلا تصح الصلاة به؛ لأن القرآن لا يكون إلا متواترًا، وهذا غير متواتر؛ فلا يكون قرآنًا، فلا تصح الصلاة به على الأصح.

وقيل تصح؛ رواه ابن وهب عن مالك، واختاره ابن الجوزي، والشيخ تقي الدين، وبعض الشافعية؛ بدليل عمل الصحابة الذين كانوا يصلون بعضهم خلف بعض»[(٣)].

أما ابن قدامة؛ فهو يعتمد هذه القاعدة، ويبني عليها، وفي نفس الوقت يفصل؛ حيث قال: «فأما ما يخرج عن مصحف عثمان؛ كقراءة ابن مسعود، وغيرها، فلا ينبغي أن يقرأ بها في الصلاة؛ لأن القرآن ثبت بطريق التواتر، وهذه لم يثبت التواتر بها؛ فلا يثبت كونها قرآنًا، فإن قرأ بشيء منها، مما صحت به الرواية، واتصل إسنادها؛ ففيه روايتان: إحداهما: لا تصح صلاته، والثانية: تصح؛ لأن الصحابة كانوا يصلون

(١) مفتاح المنار، وحواشيه من علم الأصول، لعبد اللطيف بن عبدالعزيز بن الملك، ص: ٤٠.
(٢) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع، ١/٢٣١.
(٣) انظر: شرح الكواكب المنير، لابن النجار، ٢/ ١٣٦، ١٣٨ .

بقراءتهم في عصر النبي ﷺ، وبعده، وكانت صلاتهم صحيحة بغير شك. وقد صح أن النبي ﷺ قال: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ غَضًّا؛ كَمَا أُنْزِلَ، فَلْيَقْرَأْهُ عَلَى قِرَاءَةِ ابْنِ أُمِّ عَبْدٍ»[1]. وقد أمر النبي ﷺ عمر، وهشام بن حكيم، حين اختلفا في قراءة القرآن، فقال: «اقْرَءُوا كَمَا عُلِّمْتُمْ»[2]. وكان الصحابة ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ـ قبل جمع عثمان المصحف يقرأون بقراءات لم يثبتها في المصحف، ويصلون بها، لا يرى أحد منهم تحريم ذلك، ولا بطلان صلاتهم»[3].

وفي إطار هذا التفصيل الذي ذكره؛ أي ما صحت به الرواية، واتصل إسنادها، فقد حكمه الموفق، وهو بصدد تناوله لمسألة «قضاء شهر رمضان متفرقًا»، فقال: «ولنا إطلاق قول الله ـ تَعَالَى ـ ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، [البقرة: ١٨٥] غير مقيد بالتتابع، فإن قيل: فقد روي عن عائشة أنها قالت: نزلت: «فعدة من أيام أخر متتابعات»، فسقطت متتابعات[4] ـ قلنا: هذا لم يثبت عندنا صحته، ولو صح، فقد سقطت اللفظة المحتج بها»[5].

قاعدة: مَا عُلِمَ بِالتَّوَاتُرِ، والضَّرُورَةِ كَانَ يَقِينًا:

علم المخلوق قسمان؛ قسم نظري، وقسم ضروري.

فَالْقِسْمُ النَّظَرِيُّ: وهو ما يعلم من غير نظر؛ كتصورنا معنى النار، وأنها حارة[6].

والشيرازي في اللمع يتبنى هذه القاعدة، ويمثل لها؛ حيث يقول: «فأما الضروري: فكل علم لا يقدر المخلوق أن يدفعه عن نفسه بالشك، والشبهة، ولا يلزم عليه العلم المكتسب؛ لأنه يدخل عليه، إن تشكك نفسه فيه، وإن شئت، فقل: «كل علم لم يقع

(١) أخرجه ابن ماجة في باب فضائل أصحاب رسول الله ﷺ من المقدمة.
(٢) أخرجه السيوطي في جمع الجوامع، ٣٩٣٣.
(٣) المغني، لابن قدامة، ١٦٦/٢.
(٤) أخرجه الدارقطني في سننه، في باب «القبلة للصائم»، من كتاب الصيام، والبيهقي في باب «قضاء شهر رمضان من كتاب الصيام»، السنن الكبرى.
(٥) المغني، لابن قدامة، ٤٠٩/٤.
(٦) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٦٦/١.

عن نظر، واستدلال»؛ وذلك: كالعلم الواقع عن الحواس الخمس؛ وهي السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس؛ فإن ما يدركه بخاصة البصر من المرئيات، يضطر إلى معرفته اضطرارًا، لا يمكنه دفعه عن نفسه؛ وكذلك ما يحصل له من العلم بالشم في المشمومات، والعلم بالطعم في المطعومات، وبالذوق في المذوقات...

وكذا العلم الواقع من الأخبار المتواترة بالبلاد النائية، والقرون الخالية؛ وكذلك العلم بجمل الشريعة التي طريقها التواتر؛ وكذلك العلم بما يضطر إليه من حال نفسه، وغيره؛ من فرح، وغم، وصحة، وسقم، وجبن الجبان، وشجاعة الشجعان، وخجل الخَجِل، ووجل الوَجِلِ، وإلحاح المُلِحّ، وإلظاظ المُلِظّ؛ فجميع ذلك علم ضروري، وإنما سمي ضروريًّا؛ لأنه يضطر إلى معرفته اضطرارًا لا سبيل له إلى نفيه عن نفسه؛ كما يضطر إلى أفعال يفعلها؛ من أكل الميتة، وغيرها»[(١)].

فالإمام الشيرازي يقرر أن العلم الضروري، والمتواتر لا سبيل إلى نفيه بالشك، أو بالشبهة؛ لأنه يقيني؛ والدليل على ذلك أن من شروط التواتر: اتصال السند؛ فيكون أوله كآخره، وأوسطه كطرفيه، وهذا التواتر لا يتحقق إلا بعد تحقق الاتصال؛ لأن الناس تختلف أهواؤهم، ومقاصدهم، فلا يردهم عن ذلك إلا جامع، أو مانع؛ وليس لذلك إلا اتفاق صنعوه، أو سماع اتبعوه، فالأول منفي؛ لكثرة عدد الرواة، وتباين أمكنتهم، واختلاف مشاربهم، فلم يبق إلا جهة السماع؛ ولهذا كان موجبًا على اليقين.

اتصال السند مع كثرة الرواة:
- لاتفاق صنعوه، وهذا باطل؛ لكثرتهم، وتباينهم، فلم يبق:
- إلا سماع سمعوه؛ ولهذا كان يقينًا.

آرَاءُ الْفُقَهَاءِ فِي الْقَاعِدَةِ:

يرى جمهور الفقهاء أن ما علم بالتواتر، والضرورة كان يقينًا؛ خلافًا

---

(١) اللمع، للشيرازي، ١/ ١٤٨، ١٤٩.

للسُّمَّنِيَّةِ[١] الذين قالوا: «إن خبر التواتر عن الأمور الموجودة في زماننا لا يفيد العلم اليقيني البتة، بل الحاصل منه الظن الغالب القوي». ومنهم من سَلَّمَ أن خبر التواتر عن الأمور الموجودة في زماننا يفيد العلم، لكن الخبر عن الأمور الماضية في القرون الحالية لا يفيد العلم البتة[٢].

وللجواب على هذه الآراء يمكن قول ما قاله صاحب «المحصول»؛ بأنها تشكيك في الضروريات، فلا يستحق الجواب[٣].

التَّطْبِيقَاتُ الْفِقْهِيَّةُ لِلْقَاعِدَةِ:

من طريق التواتر المفيد لليقين، والقطع، ثبت وجوب الصلاة، وعدد الركعات، والزكاة، والصيام، وغيرهما قطعًا؛ لأنه لو استدل مُسْتَدِلٌ على وجوب الصيام، بقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وما أشبه ذلك، لكان الاستدلال ظنيًا[٤]، لكن حف بذلك من الأدلة الخارجة، والأحكام، والأفعال ما صار به فرض الصيام ضروريًا في الدين.

ومن هذا الطريق أثبت الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ الضروريات الخمس؛ **وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال**؛ حيث يقول: «لم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين، يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد، ولو استندت إلى شيء معين، لوجب عادة تعيينه، وأن يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك؛ لأن كل واحد منها بانفراده ظني، ولأنه كما لا يتعين في التواتر المعنوي، أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الأخبار ـ كذلك لا يتعين هنا؛ لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض

---

(١) فرقة هندية من عبدة الأصنام، دهريون قائلون بالتناسخ، ينكرون وقوع العلم بغير المحسوس، منسوبون إلى صنم، يسمى [سُمن]، أو بلد [سمونات]، وهذا مذهب باطل؛ لأنه لا يشك عاقل أن الواحد نصف الاثنين.

(٢) انظر: المحصول، للرازي، ١٠٨/٢؛ وأصول السرخسي، ١/ ٢٨٣.

(٣) انظر: المحصول، للرازي، ٢/ ١١٠؛ ولمزيد الاطلاع على أدلة الرد، انظر: ص: ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، من المحصول، نفس الجزء.

(٤) أقول ظنيًا؛ لتوقفه على مقومات ظنية من جهة نقل اللغة، والنحو؛ أي أن الخطاب هنا هو من قبيل العام المخصوص، أو العام المطلق، أم من قبيل المطلق، والمقيد.

الانفراد، وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين، وأحوال دلالات المنقولات، وأحوال الناظرين في قوة الإدراك، وضعفه، وكثرة البحث، وقلته إلى غير ذلك»[١].

كما بنى الإمام الشاطبي على هذه القاعدة قاعدة أخرى؛ وهي: «إن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائمًا لتصرفات الشرع، ومأخوذًا معناه من أدلته؛ فهو صحيح يُبْنَى عليه، ويرجع إليه، إذا كان الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعًا به»[٢].

وقد طبق ابن قدامة هذه القاعدة؛ حيث قال: «أنكحة الكفار صحيحة يقرون عليها إذا أسلموا، أو تحاكموا إلينا، إذا كانت المرأة ممن يجوز ابتداء نكاحها في الحال، ولا ينظر صفة عقدهم، وكيفيته، ولا يعتبر له شروط أنكحة المسلمين؛ من الولي، والشهود، وصيغة الإيجاب، والقبول، وأشباه ذلك، بلا خلاف بين المسلمين. قال ابن عبد البر: أجمع العلماء على أن الزوجين إذا أسلما معًا في حال واحدة أن لهم المقام على نكاحهما، ما لم يكن بينهما نسبٌ، ولا رضاع، وقد أسلم خلق في عهد رسول الله ﷺ، وأسلم نساؤهم، وأقروا على أنكحتهم، ولم يسألهم رسول الله ﷺ عن شروط النكاح، ولا كيفيته، وهذا أمر علم بالتواتر، والضرورة، فكان يقينًا.

ولكن ينظر في الحال؛ فإن كانت المرأة على صفة يجوز له ابتداء نكاحها، أقر، وإن كانت ممن لا يجوز ابتداء نكاحها؛ كأحد المحرمات بالنسب، أو بالسبب، أو المعتدة، والمرتدة، والوثنية، والمجوسية، والمطلقة ثلاثًا، لم يقرا، وإن تزوجها في العدة، وأسلما بعد انقضائها، أقرا؛ لأنها يجوز ابتداء نكاحها»[٣].

قاعدة: لَا يَجُوزُ عَلَى أَهْلِ التَّوَاتُرِ إِهْمَالُ نَقْلِ مَا تَدْعُو الحَاجَةُ إِلَى نَقْلِهِ: ٩/٣٤:

حاصل هذه القاعدة: أنه قد ينفرد واحد بنقل ما تدعو الحاجة إلى نقله متواترًا، وقد شارك في سبب العلم جمع التواتر، ولم يروه أَحَدٌ سواه؛ فإنه يقطع بكذب هذا الخبر،

(١) الموافقات، للشاطبي، ١/٣٨.
(٢) الموافقات، للشاطبي، ١/٣٩.
(٣) المغني، لابن قدامة، ١٠/٥.

إذا ادعى المخبر مشاركة الكل، أو الأكثر في العلم به[١].

ومثاله: أن يقول رجل من الدارسين في الكلية بأن سيارة دَعَسَتْ طفلًا في مدخل الكلية، ولم يذكر هذا باقي الطلبة المارين من هذا المدخل، جزمنا بأن ذلك الرجل كاذب؛ فحاصل المسألة أنه لا يجوز على أهل التواتر كتمان ما يحتاج إلى نقله بدليل.

١ـ **الْقِيَاسُ**: إن كتمان ذلك يجري في القبح مجرى الإخبار عنه، بخلاف ما هو عليه، فلم يجز ذلك منهم، وتواطؤهم عليه[٢].

٢ـ **الْعُرْفُ، والْعَادَةُ**: «واستدل أهل الحق بأن العادة قاضية بالقطع بالكذب في مثل هذه الصور؛ فإن سكوت هذا الجمع الغفير عن خبر علموه، وكتمانهم ذلك مما تحيله العادة قطعًا؛ كما لو انفرد واحد بالخبر عن قتل الخطيب على المنبر بمشهد من أهل المدينة، وسكوت أهل المدينة عن الإخبار به، فإن العادة تقطع بكذب المخبر المنفرد[٣]. وعليه، يستحيل في العرف، والعادة مع توفر الدواعي على نقل ما تدعو الحاجة إلى نقله أن لا ينقل، أو ينقله فرد واحد.

وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةَ خَالَفَ فِيهَا الشِّيعَةُ الْإِمَامِيَّةُ، وَالرَّوَافِضُ[٤] بِدَعْوَى:

١ـ أن النصارى تركوا نقل كلام عيسى في المهد، ولم ينقلوه نقلًا متواترًا، مع أنه حق واقع[٥].

٢ـ وقالوا: إن أهل التواتر قد يكتمون، ورتبوا على ذلك أن جميع الصحابة ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ـ، وأرضاهم ـ مع كثرتهم ـ كتموا كلهم النصوص المصرحة بإمامة علي[٦].

٣ـ واستدلوا بما لم يتواتر من المعجزات؛ كحنين الجذع، وتسليم الحجر، وتسبيح

---

(١) انظر: نهاية السول، للإسنوي، ٣/٨٩.

(٢) مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، للشنقيطي، ١٠١.

(٣) نهاية السول، للإسنوي، ٣/٩٠، ٩١.

(٤) انظر: نهاية السول، للإسنوي، ٣/٩١؛ ومنتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ص: ٧٣؛ وشرح المحلي على جمع الجوامع، ٢/ ١٨٨.

(٥) انظر: مذكرة أصول الفقه للشنقيطي، ١٠٢.

(٦) مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، للشنقيطي، ١٠٢.

الحصى[١].

فَالْجَوَابُ: أن كلام عيسى في المهد وقع قبل ظهوره، واتباعهم له.

ـ وأما ما يتعلق بإمامة علي؛ فإنه لا يعرف، ولو كان، ما خَفِيَ على أهل بيعة السقيفة؛ أي الصحابة الذين بايعوا أبا بكر من سقيفة بني ساعدة من الخزرج، وقد بايعه عليٌّ، وغيره ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ـ[٢].

ـ وأما ما لم يتواتر من المعجزات؛ كحنين الجذع، وتسليم الحجر؛ فهذه كانت متواترة، واستغني عن تواترها إلى الآن[٣]؛ أي أن الحاجة لم تعد داعية إلى نقلها تواترًا. فانظر كيف سوغ الإمامية لأنفسهم القول بهذه الأقاويل العَرِيَّةِ من كل دليل، بل معارضة لما هو صحيح صريح؟!

وقد طبَّق الإمام ابن قدامة هذه القاعدة، فقال في مسألة «إعطاء الزكاة»؛ حيث قال: (والآثار في هذا كثيرة تدل على أن النبي ﷺ لم يكن يعتقد في كل صدقة ثابتة دفعها إلى جميع الأصناف، ولا تعميمهم لها، بل كان يدفعها إلى من تيسر من أهلها، وهذا هو اللائق بحكمة الشرع، وحسنه؛ إذ غير جائز أن يكلف اللَّه سبحانه من وجبت عليه شاةٌ، أو صاع من البر، أو نصف مثقال، أو خمسة دراهم دفعها إلى ثمانية عشر نفسًا، أو أحد وعشرين، أو أربعة وعشرين نفسًا من ثمانية أصناف، لكل ثلاثة منهم ثمنها، والغالب تعذر وجودهم في الإقليم العظيم، وعجز السلطان عن إيصال مال بيت المال مع كثرتهم إليهم على هذا الوجه، فكيف يكلف اللَّه ـ سبحانه، وتعالى ـ كل من وجبت عليه زكاة جَمْعَهم، وإعطاءَهم، وهو ـ سبحانه ـ القائل: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، [الحج: ٧٨]، وقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾، [البقرة: ١٨٥]، وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وأظن من قال بوجوب دفعها على هذا الوجه، إنما يقوله بلسانه، ولا يقدر على فعله، وما بلغنا أن النبي ﷺ فعل هذا في صدقة من الصدقات، ولا أحدًا

(١) انظر: شرح المحلى على جمع الجوامع، ٢/ ١١٨.
(٢) انظر: شرح المحلى على جمع الجوامع، ٢/١١٨، ١١٩.
(٣) انظر: نفس المصدر، ٢/ ١١٨.

من خلفائه، ولا من صحابته، ولا غيرهم، ولو كان هذا هو الواجب في الشريعة المطهرة، لما أغفلوه، ولو فعلوه مع مشقته، لنقل، وما أهمل؛ إذ لا يجوز على أهل التواتر إهمال نقل ما تدعو الحاجة إلى نقله، سيما مع كثرة من تجب عليه الزكاة، ووجود ذلك في كل زمان، وفي كل عصر، وبلد»[1].

وهذه القاعدة خادمة للإعجاز القرآني، وتواتره؛ إذ يستحيل ـ عرفًا، وعادةً ـ على الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ إهمال الكل، أو البعض مما تدعو الحاجة إلى نقله، وبعبارة أخرى: لا يجوز على الصحابة إهمال نقل ما تدعو الحاجة إلى نقله؛ سواء كان ذلك قرآنًا، أو سنة.

قاعـدة: مَا لَمْ يَكُنْ قُرْآنًا، فَلَا يَنْحَطُّ عَنْ رُتْبَةِ الْخَبَرِ: ٢٣٩/٥:

القرآن هو كتاب الله، المنقول إلينا بالتواتر؛ فإذا اختل شرط من شروط التواتر، كان من قبيل الآحاد؛ أي أن المتواتر في الحلقة الأولى قد يكون فيما بعدها آحادًا، وهذا هو طريق القراءات الشاذة، وإن كان الأصل القول بأنها قرآن، لكان ذلك بحسب الأصل قبل نسخ قرآنيتها[2].

ومثاله: قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

والقراءة الشاذة بمرتبة الخبر، خلافًا لبعض الشافعية؛ كالآمدي[3]، أما الشافعي؛ فقد نقل عنه أنه لا يحتج بالقراءات الشاذة، وقد ردَّ الإسنوي، وحقق أمر الشافعية بالنسبة لهذه القاعدة، فقال: «وما قالوه جميعه خلاف مذهب الشافعي، وخلاف قول جمهور أصحابه؛ فقد نص الشافعي في موضعين من «مختصر البويطي» على أنها حجة، ذكر ذلك في باب «الرضاع»، وفي باب «تحريم الحج»، وجزم به الشيخ أبو حامد في «الصيام»، وفي «الرضاع»، والماوردي في الموضعين معًا، والقاضي أبو الطيب في موضعين من «تعليقه»؛ أحدهما «الصيام»، والثاني في باب «وجوب العمرة»، والقاضي

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٩/ ٣٣٣، ٣٣٤.

(٢) انظر: نهاية السول في شرح منهاج الأصول، للإسنوي، ٨٢/٣.

(٣) انظر: الإحكام، للآمدي، ١٢٣/١.

الحسين في «الصيام»، والمحاملي في «الإيمان»، من كتابه المسمى «عدة المسافر وكفاية الحاضر»، وابن يونس شارح «التنبيه» في كتاب «الفرائض»، في الكلام على ميراث الأخ للأم، وجزم به الرافعي في باب «حد السرقة»، والذي وقع للإمام، فقلده فيه النووي، مستنده عدم إيجابه للتتابع في كفارة اليمين بالصوم، مع قراءة ابن مسعود السابقة، وهو وضع عجيب؛ فإن عدم الإيجاب يجوز أن يكون لعدم ثبوت ذلك عند الشافعي، أو لقيام معارض»[١]، وإذا اختلفت الرواية عن الشافعي في هذا الأمر، فإن الإمام الآمدي صرح بعدم جعل القراءة الشاذة حجة ظنية؛ مستدلًا على ذلك بأمور؛ منها:

١- **الْإِجْمَاعُ**: حيث قال: «أجمع المسلمون على أن كل خبر لم يصرح بكونه خبرًا عن النبي - عليه السلام - ليس حجة، وما نحن فيه من ذلك»[٢].

٢- **وَقَالَ الشَّافِعِيَّةُ**: في القراءة الشاذة متيقن الخطإ[٣].

٣- الرسول - عليه الصلاة، والسلام - مأمور بالتبليغ لطائفة من الأئمة تقوم الحجة بقولهم، وكان لا يجوز له مناجاة الواحد، وإن لم يجعله من القرآن، احتمل أن يكون ذلك مذهبًا له؛ لدليلٍ قد دل عليه[٤].

فَالْجَوَابُ عَلَى هَذَا.

١- أن واقع القراءة الشاذة أنها رُوِيَت عن نبينا رسول الله ﷺ، فلا يخلو الأمر إما أن تكون قرآنًا، وهذا غير متحقق؛ لأنه يفتقر إلى التواتر، فلم يبق إلا أنها تفسير للآية، وبيانٌ لها، سمعه الصحابي من رسول الله ﷺ؛ لأنه لا ينطق عن الهوى، وبيانه ﷺ، وتفسيره ما هو في حقيقته إلا خبر، هذا فضلًا عن أن الخبر حتى يكون معتبرًا، يشترط فيه صحة السند، واتصاله، وثقة نَقَلَتِهِ دون شذوذ، ولا علة تقدح، وهذا متوفر.

٢- أما أن الخطأ متيقن في القراءة الشاذة؛ فهذا أمر غير مُسَلَّم؛ لأن الخطأ مُتَيَقَّنٌ في قرآنيته، لا في خبريته مطلقًا، وانتفاء الأخص لا ينفي الأعم.

---

(١) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، للإسنوي، ١٤٢، ١٤٣.
(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ١/ ١٢٢.
(٣) انظر: تيسير التحرير، لأمير باد شاه، ٣/٩.
(٤) انظر: المستصفى، للغزالي، ١/١٠٢.

٣ـ أما الاعتراض الثالث؛ فهذا أمر بعيد عن أخلاق الصحابة؛ إذ نسبة الصحابي رأيه إلى النبي ﷺ كذب، وافتراء، وبهتان لا يليق بشأنهم[1].

وَأَمَّا مَنْ يَرَى بِأَنَّ الْقِرَاءَةَ الشَّاذَّةَ تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الْخَبَرِ، فَقَدْ اسْتَدَلُّوا بِأَدِلَّةٍ؛ مِنْهَا:

١ـ الْقِيَاسُ: فالقراءة الشاذة ظنية؛ لأنها منقولة عن الصحابي العدل عن النبي ﷺ، فيجب قبوله كسائر منقولاته[2].

٢ـ تَفْسِيرُهُ، وبَيَانُهُ ﷺ:

فالصحابي يخبر أنه سمع ذلك ـ القراءة الشاذة ـ من النبي ﷺ، وهي ليست قرآنًا، فبقي أن تكون خبرًا؛ لأنه ـ قد سمع ذلك من النبي ﷺ تفسيرًا، فيظنه قرآنًا. أما صاحب «نشر البنود على مراقي السعود» فهو يجوّز قراءة القراءة الشاذة، وبناء الأحكام عليها بشروط ثلاثة:

أَوَّلُهَا: صحة السند إلى النبي ﷺ؛ لاتصال سنده، وثقة نقلته دون شذوذ، ولا علة تقدح.

وَثَانِيهَا: أن يوافق وجها جائزًا في العربية التي نزل القرآن بها.

الثَّالِثُ: موافقة خط الأم؛ أي المصحف العثماني.

وقد طبّق ابن قدامة هذه القاعدة؛ حيث قال عمّن نسي السعي بين الصفا والمروة، فقال: «روي عن أحمد أنه سنة لا يجب بتركه دم، روي ذلك عن ابن عباس، وأنس، وابن الزبير، وابن سيرين؛ لقول الله ـ تعَالَى ـ: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾، [البقرة: ١٥٨]، ونفي الحرج عن فاعله دليل على عدم وجوبه؛ فإن هذا رتبة المباح، وإنما تثبت سنيته بقوله: ﴿مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾، «وروي أن في مصحف أُبَيّ، وابن مسعود: «فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما». وهذا إن لم يكن قرآنًا، فلا ينحط عن رتبة الخبر؛ لأنهما يرويانه عن النبي ﷺ»[3]، فابن قدامة يستدل على هذه القاعدة

(١) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ١٣٨/٢ .

(٢) انظر: تيسير التحرير، أمير بادشاه، ص: ٩/٣.

(٣) المغني، لابن قدامة، ٥/ ٢٣٩.

بروايتها عن النبي ﷺ.

قاعدة: تَفْسِيرُ القُرْآنُ بِمُقْتَضَى اللُّغَةِ: ٢٣٨/٤:

لقد نزل القرآن الكريم بلسان العرب، وعلى معهودهم، من حيث لغته، وأسلوبه فهو نص عربي يشمل ما يشمل سائر نصوص اللغة العربية من خصائص، وقواعد، وضوابط للمعاني، والمباني؛ لذا فإن فهم، واستنباط الأحكام الشرعية منه متوقفٌ على معرفة هذه الخصائص، والقواعد، وعلى هذا الأساس وضع الأصوليون قواعد الاستنباط اللغوية، ومناهجه.

وَدَلِيلُهُمْ عَلَى ذَلِكَ:

١- مِنَ القُرْآنِ الكَرِيمِ:

قوله - تَعَالَى -: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾، [يوسف: ٢].

- وقوله: ﴿لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾، [النحل: ١٠٣].

- وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣﴾، [الزخرف: ٣].

- وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ﴾، [طه: ١١٣]؛ وهذا يدل على أنه متى تحقق معنى اللفظ من طريق اللغة، صح تفسير القرآن بها.

٢- قَوْلُ الصَّحَابِيِّ، وعَمَلِهِ:

قال ابن قاضي الجبل: المنقول عن ابن عباس: الاحتجاج في التفسير بمقتضى اللغة كثير[1].

أَمَّا المَانِعُونَ فَقَدِ اسْتَدَلُّوا عَلَى رَأْيِهِمْ:

١- بقوله - تَعَالَى -: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، [النحل: ٤٤]؛ فاقتضى ذلك أن البيان من جهته يوجد.

٢- وبقوله - تَعَالَى -: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ

---

(١) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ١٥٨/٢.

أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦۗ﴾، [التوبة: ٩٧].

وبقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ﴾، [النجم: ٢٣]، وهذا يدل على كذبهم، وكفرهم؛ نحو قولهم: «ثالث ثلاثة»، والجواب على أدلة المانعين بما يلي:

١ـ **بِالنِّسْبَةِ لِلدَّلِيلِ الأَوَّلِ**: فقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، [النحل: ٤٤]، يحمل على بيان الأحكام.

٢ـ **أَمَّا عَنِ الدَّلِيلِ الثَّانِي**؛ فالاحتجاج ليس بعلم الأعراب في الحدود، وإنما الاحتجاج برأيهم في اللغة.

٣ـ **أَمَّا الدَّلِيلُ الثَّالِثُ**؛ فالرجوع إليهم في الألفاظ المفردة المرسلة؛ نحو: السواد، والبياض، والإنسان، لا في الألفاظ المركبة التي يقع بها الصدق، والكذب، وفي قولهم: «ثالث ثلاثة» في إفراد هذه الألفاظ ليس فيها صدق، ولا كذب[١].

إلا أنني أرى أن الأعراب يرجع إليهم حتى في التراكيب، وتأليف الكلام، وإنما **الذي لا يحتج به من كلامهم؛ فهو الذي يتعلق باعتقادهم، وأخبارهم.**

وهناك من يرى عدم جواز التفسير بمقتضى اللغة من غير دليل؛ اختاره أبو الحسين بن القاضي أبي يعلى، وحمله المجد على الكراهة، أو على صرفه عن ظاهره بقليل من اللغة[٢].

وقد فسر أحمد ـ رحمه اللَّه تَعَالَى ـ قوله: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ﴾، [طه: ٤٦]، على مقتضى اللغة، فقال: هو ما نزل في اللغة؛ يقول الرجل: سأجري عليك رزقًا، وقال ـ أيضًا ـ تفسير «روح اللَّه»: إنما معناها روح خلقها اللَّه ـ تَعَالَى ـ؛ كما يقال: عبداللَّه، وسماء اللَّه، وأرض اللَّه[٣].

ومما ينبغي لفت الانتباه إليه أن تفسير القرآن بمقتضى اللغة لا يوجد غالبًا إلا في الشعر، ونحوه.

---

(١) انظر: العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى، ٣/ ٧٢٠، ٧٢١.

(٢) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٢/ ١٥٨.

(٣) العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى، ٣/ ٧١٩.

أما التطبيق الفقهي عند ابن قدامة لهذه القاعدة في «المغني»؛ فهو قوله في مسألة «تحديد النوم الكثير»: «ومن لم يغلب على عقله، فلا وضوء عليه؛ لأن النوم الغلبة على العقل، قال بعض أهل اللغة في قوله - تَعَالَى -: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾، [البقرة: ٢٥٥]: السِّنَةُ: ابتداء النعاس في الرأس، فإذا وصل إلى القلب، صار نومًا، فقال الشاعر:

وَسْنَانَ أَقْصَدَهُ النُّعَاسُ فَرَنَّقَتْ ... فِي عَيْنِهِ سِنَةٌ، ولَيْسَ بِنَائِمِ[1][2]

قاعدة: حَذْفُ الْمُضَافِ، وإِقَامَةُ الْمُضَافِ إِلَيْهِ شَائِعٌ كَثِيرٌ فِي الْقُرْآنِ، وفِي كَلَامِ الْعَرَبِ: ٦/٥٨٢:

هذه قاعدة من قواعد التفسير، التي توصل إليها الأصوليون، وغيرهم؛ عن طريق استقراء أساليب القرآن، واحتكاكهم به، ومدارسته، وتدبر آياته حق التدبر؛ وهي تعني أن أسلوب القرآن جرى مما جرى عليه من حذف المضاف، وإقامة مضاف إليه مقامه.

وهو أسلوب من أساليب اللغة العربية، معروف عند النحاة في قواعدهم؛ وقاعدتهم في هذه المسألة: إنه يحذف المضاف، وذلك كثير واسع؛ لقيام قرينة تدل عليه، ويقام المضاف إليه مقامه، فيعرب بإعرابه؛ كقوله - تَعَالَى -: ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾، [البقرة: ٩٣]؛ أي حُبُّ العجلِ؛ فحذف المضاف - وهو: «حُبُّ»، وأعرب المضاف إليه - وهو «العجل» - بإعرابه، وقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾، [يوسف: ٨٢]؛ أي أهلها.

وما يلي المضاف يأتي خَلَفًا عنه في الإعراب، إذا ما حذفا[3].

وحذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه، هو من دلالة الاقتضاء عند جمهور الأصوليين.

---

(١) البيت لعدي بن الرقاع.

(٢) المغني، لابن قدامة، ١/ ٢٣٧، ٢٣٨.

(٣) انظر: شرح ابن عقيل، ٢/ ٧٥، ٧٦؛ والخصائص، لابن جني، ٢/ ٣٦٢، وما بعدها؛ وانظر: همع الهوامع شرح جمع الجوامع، السيوطي، ص: ٥١.

يقول صاحب «شرح الكوكب المنير» عن دلالة الالتزام: وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: اقتضاء، وإشارة، وتنبيه، ويسمى التنبيه إيماء؛ لأن المعنى إما أن يكون مقصودًا للمتكلم، متضمنًا لما يتوقف عليه حذف اللفظ، أو لما يتوقف عليه صحته عقلًا؛ أي ما يتضمن ما تتوقف عليه الصحة عقلًا؛ كنحو: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]؛ أي أهل القرية؛ إذ لو لم يقدر ذلك لم يصح ذلك عقلًا؛ إذ القرية لا تسأل[١].

أما التطبيق الفقهي لهذه القاعدة عند ابن قدامة في «المغني»، فقد ذكر في مسألة: تقسيم مال المفلس بين غرمائه، وبقيت عليه بقية، وله صنعة فهل يجبره الحاكم على إيجار نفسه؛ ليقضي دينه؟ على روايتين .... الثانية: يجبر؛ لأن النبي ﷺ باع سُرَّقًا في دَيْنِهِ، وكان سرَّق رجلًا دخل المدينة، وذكر أن وراءه مالًا، فداينه الناس، فركبته ديون، ولم يكن وراءه مال، فسماه سرَّقًا، وباعه بخمسة أبْعِرَة[٢]. والحر لا يباع، بل إنه باع منافعه، ولأن المنافع ـ تجري مجرى الأعيان في صحة العقد عليها، وتحريم أخذ الزكاة، وثبوت الغنى بها؛ فكذلك في وفاء الدين منها ....، ولأنها إجارة لما يملك إجارته؛ فيجري عليها في وفاء دينه؛ كإجارة أم ولده، ولأنه قادر على وفاء دينه، فلزمه كمالك ما يقدر على الوفاء منه.

فإن قيل حديث سرَّق منسوخ؛ بدليل أن الحر لا يباع، والبيع وقع على رقبته؛ بدليل أن في الحديث أن الغرماء قالوا لمشتريه: ما تصنع به؟ قال: أعتقه، قالوا: لسنا بأزهد فيك في إعتاقه، فأعتقوه. قلنا: هذا إثبات للنسخ بالاحتمال، ولا يجوز، ولم يثبت أن بيع الحر كان جائزًا في شريعتنا، وحمل لفظ بيعه على بيع منافعه أسهل من حمله على بيع رقبته المحرم، فإن حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه سائغ كثير في القرآن، وفي كلام العرب؛ كقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾، [البقرة: ٩٣]، ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾، [البقرة: ١٧٧]، وكذلك أعتقه؛ أي من حقي عليه[٣].

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٣/ ٣٨٤؛ وانظر: الإحكام، للآمدي ٢/ ٢٠٨.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، في باب «ما جاء بيع الحر المفلس في دينه»، من كتاب «التفليس»، والحاكم في المستدرك، في باب «حكاية بيع سرق، وعتقه»، من كتاب البيوع.

(٣) انظر: المغني، لابن قدامة، ٦/ ٥٨١، ٥٨٢.

قاعدة: عُرْفُ الْقُرْآنِ: ٤٧٦/١٢:

للمصطلح دور مهم في تحديد المعنى المراد على وجه التدقيق؛ سواء تعلق الأمر بعلوم الأدب، أو الحديث، أو التاريخ، أو الجغرافية، أو القرآن، أو في جميع العلوم على اختلاف أنواعها؛ ذلك لأن المصطلح حينما يتكرر في الاستعمال، فهو يقدر معنًى محددًا في أذهان مستعمليه، نتيجة الاعتياد، والاستعمال، وإذا كان هذا هو دور اللفظ حينما يتكرر، ويعتاده الناس؛ فإن من ألفاظ القرآن الكريم ما تكرر مرات، ومرات، وهو في كل مرة يقرر نفس المعنى؛ فمن هنا، يتعين على المفسر معرفة عادات القرآن الكريم؛ من حيث لفظه، ونظمه؛ حتى يضبط المصطلح الشرعي لهذا اللفظ، والنظم فضلًا عن تحديد المراد، والمقصود منها.

مثاله: قال فخر الدين في تفسير قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ﴾، [المائدة: ١٠٩]: «واعلم أنها عادة الله ـ تَعَالَى ـ جارية في هذا الكتاب الكريم؛ أنه إذا ذكر أنواعًا كثيرة من الشرائع، والتكاليف، أتبعها؛ إما بالإلهيات، وإما بشرح أحوال الأنبياء، أو بشرح أحوال القيامة؛ ليصير ذلك مؤكدًا لما تقدم ذكره من التكاليف، والشرائع»[١].

يَشْهَدُ لِهَذِهِ الْقَاعِدَةِ:

١ـ قِيَاسُ الْأَوْلَى:

فإذا كانت العادة مُحكَّمة في كثير من المسائل؛ فإن من باب أولى وأحرى عادات القرآن؛ باعتباره أصلًا لما سواه؛ لأن الاهتمام بها يعين، بل يحقق فهم مراد الله على الوجه المطلوب، والوسيلة في ذلك هو الاستقراء[٢].

٢ـ قَوْلُ الصَّحَابِيِّ:

«عن ابن عباس: كل كأس في القرآن؛ فالمراد بها الخمر، وذكر ذلك الطبري عن الضحاك ـ أيضًا ـ».

---

(١) التفسير الكبير، للإمام الفخر الرازي، ١٢/ ١٢١.

(٢) لا علينا أكان الاستقراء تامًا، أو غير تام، وفي الغالب يكون تامًا؛ لأن الاطراد يقتضيه.

ـ وعن ابن عباس أن كل ما جاء من: «أيها الناس»؛ فالمقصود به أهل مكة المشركون[١].

وقد حكم ابن قدامة بهذه القاعدة، وطبقها في كتابه «المغني»، في مسألة «قتل المحارب أو عدم قتله»؛ حيث يقول ـ بعد أن سرد الخلاف: «ولنا على أنه لا يقتل، إذا لم يقتل؛ لقول النبي ﷺ: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ؛ كُفْرٍ بَعْدَ إِيمَانٍ، أَوْ زِنًا بَعْدَ إِحْصَانٍ، أَوْ قَتْلِ نَفْسٍ بِغَيْرِ حَقٍّ»[٢]، فأما: (أو)؛ فقد قال ابن عباس مثل قولنا، فإما أن يكون توقيفًا، أو لغة، وأيهما كان؛ فهو حجة يدل عليه أنه بدأ بالأغلظ فالأغلظ، وعرف القرآن فيما أريد به التخيير، البداءة بالأخف؛ ككفارة اليمين، وما أريد به الترتيب، بدئ فيه بالأغلظ فالأغلظ؛ ككفارة الظهار، والقتل..»[٣].

ومن هذا القبيل شقيقة هذه القاعدة؛ وهي:

قاعدة: مَا كَانَ مَخْرَجُهُ فِي الْكِتَابِ وَاحِدًا، فَلَا تَرْتِيبَ فِيهِ.

والتي طبقها الإمام موفق الدين ابن قدامة في مسألة طهارة الأعضاء؛ حيث قال: «ولا يجب الترتيب بين اليمنى، واليسرى، ولا نعلم فيه خلافًا؛ لأن مخرجهما في الكتاب واحد، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ﴾، ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾، [المائدة: ٦]، والفقهاء يعدون اليدين عضوًا، والرجلين عضوًا، ولا يجب الترتيب في العضو الواحد؛ وقد دل على ذلك قول علي، وابن مسعود»[٤]، ومن هذا القبيل:

قاعدة: مَا لَمْ يُذْكَرْ فِي الْقُرْآنِ لَهُ بَدَلٌ، فَلَا بَدَلَ لَهُ: ٥/٢٠٠.

وقد أورد ابن قدامة هذه القاعدة في مسألة: «الحاج إذا أحصر، ولم يكن معه

---

(١) انظر: تفسير التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور، ١/ ١٢٤.

(٢) أخرجه البخاري في باب قوله، تعالى ـ: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾، من كتاب «الدِّيَات»، ومسلم في باب «ما يباح به دم المسلم»، من كتاب «القسامة»، وأخرجه أبو داود في باب «الحكم على المرتد»، من كتاب «الحدود»، سنن أبي داود.

(٣) المغني، لابن قدامة، ١٢/ ٤٧٦.

(٤) المغني، لابن قدامة، ١/ ١٩٠، ١٩١.

هدي، ولا يقدر عليه، صام عشرة أيام، ثم حل». وبهذا قال الشافعي في أحد قوليه، وقال مالك، وأبو حنيفة: «ليس له بدل؛ لأنه لم يذكر في القرآن»[١].

وقد استقريت بجهدي اصطلاح القرآن في كلمة «المجرم»؛ فوجدت أن المقصود بها عند الله - تَعَالَى - الكافر؛ ومثاله كقوله - تَعَالَى -: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَأْتِ رَبَّهُۥ مُجْرِمًا﴾، [طه: ٧٤]؛ أي أن المجرم يدخل النار، والمؤمن يدخل الجنة[٢]، وقوله: ﴿يُبَصَّرُونَهُمْ يَوَدُّ ٱلْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِى مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍۭ بِبَنِيهِ ﴿١١﴾﴾، [المعارج: ١١]؛ يود المجرم: أي يتمنى الكافر[٣]، وقوله - تَعَالَى -: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَآءُوهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَٱنتَقَمْنَا مِنَ ٱلَّذِينَ أَجْرَمُوا۟ ۖ وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾﴾، [الروم: ٤٧]؛ أي فكفروا، فانتقمنا ممن كفر[٤]، وغيرها من الآيات التي تتضمن لفظة المجرم.

وعلى آية حال؛ فالعبرة هنا بآفاق البحث التي يمكن فتحها في هذا المضمار، وهو مشروع مهم لدراسة المصطلح القرآني، وتحديده، وضبطه؛ فالاهتمام به لا يقل عن الاشتغال بحفظه، وتدريسه، ونشره.

قاعدة: أَسْبَابُ النُّزُولِ تُفَسِّرُ مُرَادَ اللَّهِ: ١/٤١٥:

إنها قاعدة من قواعد التفسير، أخذ بها الأصوليون، والمفسرون على تفاوت بينهم في ذلك؛ وهي تعني أن قسم القرآن المرتبط بأسباب النزول؛ وهو القسم الذي نزل عقب، واقعة، أو سؤال لا يمكن فهمه على حقيقته إلا بالوقوف على أسباب نزوله؛ فأسباب النزول دلائل قوية في تحديد معاني الآيات، ومراد الله منها، وتخصيص الحكم بالسبب، إذا كان هذا الحكم واردًا على سبب خاص قاصر[٥]، ومن هنا، قرر - ابن قدامة - كغيره من العلماء - هذه القاعدة التي يشهد لها ما يلي:

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٥/ ٢٠٠.

(٢) الجامع لإحكام القرآن، للقرطبي، ١١/ ٢٢٧.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ٢٨٢/١٨.

(٤) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ١٤/ ٤٣.

(٥) وإلا فإن ورود الحكم على سبب؛ يعني قصوره عليه، بل يتعداه إلى غيره ما لم يدل دليل على قصوره عليه، ومن ثم قرر علماء الأصول قاعدة: العِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ.

١ـ أن علم المعاني، والبيان الذي يُعْرَفُ به إعجاز نظم القرآن، فضلًا عن معرفة مقاصد كلام العرب؛ إنما مداره على مقتضيات: حال الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ وبيان ذلك أن حال الخطاب هو لفظ الآية؛ من حيث معناها، والبيان بحكم السياق.

وهو ما مَثَّلَ له الإمام الشاطبي بقوله: «كالاستفهام لفظه واحد»، ويدخله معانٍ أخرى؛ من تقرير، وتوبيخ، وغير ذلك؛ وكالأمر، يدخله معنى الإباحة، والتهديد، والتعجيز، وأشباهها[(١)].

حال المخاطب: من نزلت فيه الآية على التعيين، حتى لا يشتبه بغيره، فيتهم البريء، ويبرأ المريب مثلًا.

حال المخاطب: وهو مقصود الشارع الذي يبتغي للمكلف أن يكون قصده موافقًا له؛ ومعنى معرفة أسباب النزول هو معرفة مقتضى الحال[(٢)].

٢ـ قول الصحابي: قال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «خُذُوا الْقُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةٍ...»؛ منهم عبدالله بن مسعود[(٣)]، وقد قال في خطبة خطبها: «والله، لقد علم أصحاب النبي ﷺ أني من أعلمهم بكتاب الله، وقال في حديث آخر: «والذي لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله، إلا أنا أعلم أين أنزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله، إلا وأنا أعلم فيم أنزلت، ولو أعلم أحدًا أعلم بكتاب الله مني تبلغه الإبل، لركبت إليه»[(٤)].

٣ـ الجهل بأسباب النزول موقع في الشبه، والإشكالات؛ من إجراء العام على عمومه مع أنه مخصص مثلًا، وهذا يفضي إلى النزاع؛ يبين هذا: «ما روي أن مروان أرسل بوابه إلى ابن عباس، وقال له: «لئن كان كل امرئٍ فرح بما أوتي، وأحب أن

---

(١) والأمر يرد لستة وعشرين معنًى؛ انظر: شرح المحلى على جمع الجوامع، ١/ ٣٧٢.

(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي، ٣/ ٣٤٧.

(٣) «ابن مسعود، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وسالم [مولى أبي حذيفة]»، رواه الترمذي، والحاكم عن ابن عمر بإسنادٍ صحيح. أ. هـ. الجامع الصغير.

(٤) الموافقات، للشاطبي، ٣/ ٣٥٠.

يحمد بما لم يفعل معذبًا، لنعذبن أجمعون!»، فقال ابن عباس: ما لكم، ولهذه الآية؟ إنما دعا النبي ﷺ يهود، فسألهم عن شيء، فكتموه إياه، وأخبروه بغيره، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم، ثم قرأ ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْاْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴿١٨٧﴾ لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَواْ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ﴾ [آل عمران: ١٨٧ - ١٨٨]؛ فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غير الذي ظهر لمروان»[(١)].

وقد طبّق صاحب «المغني» هذه القاعدة في مسألة: «الاستمتاع من الحائض بما دون الفرج»؛ حيث يقول، وهو يرجح مذهبه الحنبلي: «ولنا قول الله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾، [البقرة: ٢٢٢]؛ والمحيض: اسم لمكان الحيض؛ كالمقيل، والمبيت؛ فتخصيصه موضع الدم بالاعتزال دليل على إباحته فيما عداه، فإن قيل: بل المحيض الحيض؛ مصدر: حاضت المرأة حيضًا، ومحيضًا؛ بدليل قوله ـ تَعَالَى ـ في أول الآية: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى﴾، [البقرة: ٢٢٢]؛ والأذى هو الحيض المسئول عنه، وقال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ﴾، [الطلاق: ٤]، قلنا: اللفظ يحتمل المعنيين، وإرادة مكان الدم؛ بدليل أمرين ....، والثاني: أن سبب نزول الآية أن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة اعتزلوها؛ فلم يؤاكلوها، ولم يشاربوها، ولم يجامعوها في البيت، فسأل أصحاب النبي ﷺ النبي ﷺ، فنزلت هذه الآية، فقال النبي ﷺ: «اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ غَيْرَ النِّكَاحِ»[(٢)]، وهذا تفسير لمراد الله ـ تَعَالَى ـ[(٣)].

* * * * *

---

(١) الموافقات، للشاطبي، ٣/ ٣٤٨.

(٢) رواه مسلم في باب «جواز غسل الحائض رأس زوجه»، من كتاب «الحيض»، وأبو داود، في باب «مؤاكلة الحائض ومجامعتها»، من كتاب «الطهارة»، وابن ماجه في باب «ما جاء في مؤاكلة الحائض وسؤرها»، في كتاب «الطهارة».

(٣) المغني، لابن قدامة: ١/ ٤١٥، ٤١٦.

الْمَبْحَثُ الثَّانِي
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي دَلِيلِ السُّنَّةِ

قاعدة: الحَدِيثُ الصَّحِيحُ لَا يُعَارَضُ بِالحَدِيثِ الضَّعِيفِ[1] ٩٩/٣:

إذا كان الحديث المتواتر في الاصطلاح هو خبر جماعة يستحيل اتفاقهم على الكذب، وهو حديث مقبول بدون شك؛ فإن خبر الآحاد يكون صحيحًا إذا توفرت فيه شروط القبول؛ منها:

١ـ الْعَدَالَةُ:

لعدم الوازع للفاسق المعاند «عن الكذب»؛ أي ليس له ما يمنعه من الكذب، والتقييد بالمعاند؛ ليخرج بذلك المتأول؛ فإنه تقبل روايته، ولقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ﴾، [الحجرات: ٦]؛ أي تعتبر عدالة الراوي، ولا تقبل رواية الفاسق؛ لقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾، [الحجرات: ٦]، فأمر بالتبين في روايته، ولو قبلت، لم تقف على التبين؛ كرواية العدل.

٢ـ الْإِسْلَامُ: أي أن يكون الراوي مسلمًا؛ لأن الكافر متهم في الدين، فلا يؤتمن عليه في خبر ديني؛ كالرواية، والإخبار عن جهة القبلة، حتى أنه لا يستدل بمحاريب الكفار، ولا يقبل خبره في وقت الصلاة، وغيرها؛ والأصل في ذلك:

١ـ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ:

قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَوَلَّوْاْ قَوْمًا غَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾، [الممتحنة: ١٣]، وقوله: ﴿لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ﴾، [الممتحنة: ١]؛ أي لا تتولوهم في الدين؛ وهذه الفروع من الدين، وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾، [آل عمران: ١١٨]؛ أي لا يقصرون في الإفساد عليكم.

(١) المغني، ٣/ ٩٩. وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذه القواعد المتعلّقة بالسنة، سأوجز فيها غاية الإيجاز؛ لكونها بُحِثَت بما فيه الكفاية.

٢- وِمِنَ السُّنَّةِ: «قوله ﷺ: «لَا تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِينَ»[1]؛ أي: لا تأخذوا بآرائهم، وقيل في تفسيره: لا تقربوهم[2][3]».

٣- التَّكْلِيفُ: ويتحقق بالعقل، والبلوغ؛ إذ لا عبادة لغير العاقل، والبالغ شرعًا؛ أي لا يترتب على عبادتهما حكم شرعي؛ كعقد بيع، أو نكاح، أو طلاق؛ لأن الكلام المعتبر شرعًا ما يكون عن تمييز، وقصد، والصبي، والمجنون لا قصد لهما، فضلًا عن أن الصبي، والمجنون لا مانع يمنعهم عن الكذب؛ لعدم تعقلهما الثواب، والعقاب، يدل على ذلك:

١- مِنَ القُرْآنِ الكَرِيمِ: قوله - تَعَالَى -: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾، [النساء: ٤٣]؛ ليس تكليفا للسكارى، بل هو تكليف للعقلاء.

٢- ومِنَ السُّنَّةِ: قوله ﷺ: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ؛ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ»[4]. فأما إن سمع الراوي صغيرًا؛ أي حال صغره، وروى بالغًا؛ أي بعد بلوغه، قبل قوله على التحقيق، وروايته؛ قياسًا على الشهادة، وصبيان الصحابة[5].

٣- وإِجْمَاعُ السَّلَفِ عَلَى عَمَلِهِمْ: بخبر ابن عباس، وابن الزبير، والنعمان بن بشير، وغيرهم من أحداث الصحابة[6].

---

(١) أخرجه النسائي في كتاب الزينة.

(٢) انظر: شرح السنة، ١٠/ ٢٤٤ - ٢٤٧؛ والإحكام، للباجي، ٣٦٢.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٢/ ١٣٦-١٣٧؛ والرسالة، ٣٧٠؛ وأصول السرخسي، ١/ ٣٤٦.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب «الطلاق»، باب «الطلاق في الكره والإغلاق»، وأبو داود في كتاب «الحدود»، باب «في المجنون يسرق، أو يصيب حدًا»، والترمذي في كتاب «الحدود»، في باب «ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد».

(٥) انظر: الرسالة للشافعي، ٣٧٠؛ وانظر: المحصول للرازي، ٢/ ١٩٣؛ وأصول السرخسي، ١/ ٣٥٤؛ وشرح مختصر الروضة، للطوفي، ٢/ ١٤٣؛ وانظر: مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، للشنقيطي، ١١٢.

(٦) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، ٣/ ٩٤٣.

٤- **الضَّبطُ**: أي أن يكون ضابطًا لما يسمعه حالة السماع إلى أن يرويه؛ إذ كيف تقبل رواية من لا ضبط له؛ بدليل:

- **قياس الأولى**: وبيانه أن أئمة الحديث أبطلوا روايات كثير ممن ضعف ضبطه ممن سمع بالغًا عاقلًا مسلمًا، بل شيخًا أو كهلًا محتنكًا؛ فإبطال رويات من لا ضبط له، ممن سمع صغيرًا أولى(١).

٥- **اتِّصَالُ السَّنَدِ: من راويه إلى منتهاه.**

٦- **أَنْ لَا يَكُونَ شَاذًّا**؛ أي ما رواه الثقة، مخالفًا لرواية الثقات.

٧- **أَنْ لَا يَكُونَ مُعَلَّلًا**: وهو الذي اكتشفت فيه علة تقدح في صحته، وإن كان يبدو في الظاهر سليمًا من العلل(٢).

والحديث الصحيح عند الفقهاء: هو ما لم يكن موضوعًا، ولو كان في ضعف، أو لم يبلغ درجة الحسن، فضلًا عن أن يبلغ درجة الصحيح المشهور عند المحدثين(٣).

أما الحديث الضعيف: فقد قال عنه الجرجاني: «ما كان أدنى مرتبة من الحسن؛ وضعفه يكون تارةً لضعف بعض الرواة؛ من عدم العدالة، أو سوء الحفظ، أو تهمة في العقيدة، وتارةً بعلل أخر؛ مثل الإرسال، والانقطاع، والتدليس»(٤).

والفقيه، وهو بصدد استنباط الأحكام الشرعية من مظانها الحديثية، قد يقف على حديثين في المسألة الواحدة؛ أحدهما صحيح، والآخر ضعيف؛ فالقاعدة الفصل هنا:

أن الحديث الضعيف لا يعارض به الحديث الصحيح؛ نظرًا لقوة الحديث الصحيح المستمدة من شروط الصحة السابقة، والإمام الموفق طبق هذه القاعدة في كتابه المغني؛ فعلى سبيل المثال: في مسألة «لا يقطع الصلاة إلا الكلب الأسود البهيم»؛ فبعد سرده

---

(١) انظر: الرسالة، ٣٧٠؛ وشرح مختصر الروضة، للطوفي، ٢/ ١٤٤؛ ومذكرة أصول الفقه، الشنقيطي، ١١٢.

(٢) انظر: علوم الحديث ومصطلحه، صبحي الصالح، ١٤٥، ١٤٦.

(٣) القاموس الفقهي، سعيد أبو جيب، ٨٠.

(٤) نفس المرجع، والصفحة.

للخلاف المشفوع بالأدلة، رجح بحديث أبي هريرة، وأبي ذر؛ حيث قال: «ما روي عن أبي هريرة، أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ يُصَلِّي، فَإِنَّهُ يَسْتُرُهُ مِثْلُ آخِرَةِ الرَّحْلِ، فَإِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلُ آخِرَةِ الرَّحْلِ، فَإِنَّهُ يَقْطَعُ صَلَاتَهُ الْحِمَارُ، وَالْمَرْأَةُ، وَالْكَلْبُ الأَسْوَدُ»[(١)] قال عبدالله بن الصامت: يا أبا ذر، ما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر، من الكلب الأصفر؟ قال: يا بن أخي، سألت رسول الله ﷺ كما سألتني، فقال: «الْكَلْبُ الأَسْوَدُ شَيْطَانٌ»، رواهما مسلم، وأبو داود، وغيرهما[(٢)].

وقال عروة، والشعبي، والثوري، ومالك، والشافعي، وأصحاب الرأي: أي لا يقطع الصلاة شيء؛ لما روى أبو سعيد، قال: قال رسول الله ﷺ: «لَا يَقْطَعُ الصَّلَاةَ شَيْءٌ»[(٣)].

فقال ابن قدامة: «ولنا حديث أبي هريرة، وأبي ذر، وحديث أبي سعيد: «لا يقطع الصلاة شيء»، يرويه مجالد بن سعيد، وهو ضعيف، فلا يعارض به الحديث الصحيح»[(٤)][(٥)].

وَمِمَّا يَنْبَنِي عَلَى هَذِهِ القَاعِدَةِ قَاعِدَةٌ:

قاعدة: لَا يُرَدُّ الحُكْمُ الثَّابِتُ بِالتَّوَاتُرِ بِالحَدِيثِ الضَّعِيفِ: ٢٥٤/٥

وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ هُوَ:

- **قياس الأولى**: وبيانه أنه إذا كان الحديث الضعيف لا يعارض به الحديث الصحيح؛ فمن باب أولى، وأحرى أن لا يرد به الحكم الثابت بالتواتر؛ ومن أمثلة هذه

---

(١) أخرجه مسلم في باب «قدر ما يستر المصلي»، من كتاب «الصلاة»، وابن ماجة في باب «ما يقطع الصلاة»، من كتاب «إقامة الصلاة».

(٢) أخرجه مسلم في الباب نفسه، وأبو داود في باب «ما يقطع الصلاة»، من كتاب «الصلاة»، والترمذي في باب «ما جاء أنه لا يقطع الصلاة إلا الكلب، والحمار، والمرأة»، من أبواب «الطهارة».

(٣) ترجمة باب «من قال: لا يقطع الصلاة شيء»، من كتاب «الصلاة».

(٤) المغني، ٣/ ٩٩.

(٥) انظر: المغني، ٣/ ٩٧، ٨٩، ٩٩.

القاعدة في المغني قوله: «أما من لا هدي معه، ممن كان مفردًا، أو قارنًا، فيستحب له إذا طاف، وسعى أن يفسخ نيته بالحج، وينوي عمرة مفردة، فيقصر، ويحل من إحرامه؛ ليصير متمتعًا، إن لم يكن وقف بعرفة، وكان ابن عباس يرى أن من طاف بالبيت، وسعى، فقد حل، وإن لم ينو ذلك، وبما ذكرناه. قال الحسن، ومجاهد، وداود، وأكثر أهل العلم على أنه لا يجوز له ذلك؛ لأن الحج أحد النسكين، فلم يجز فسخه؛ كالعمرة؛ فروى ابن ماجة بإسناده عن الحارث بن بلال المزني عن أبيه، أنه قال: يا رسول الله، فسخ الحج لنا خاصة، أو لمن أتى؟ قال: «لَنَا خَاصَّةً».

وروي ـ أيضًا ـ عن الموقع الأسدي، عن أبي ذر، قال: «كان ما أذن لنا رسول الله ﷺ حين دخلنا مكة أن نجعلها عمرة، ونحل من كل شيء؛ أن تلك كانت لنا رخصة من رسول الله ﷺ دون جميع الناس»[1].

ولنا أنه قد صح عن رسول الله ﷺ أنه أمر أصحابه في حجة الوداع الذين أفردوا الحج، وقرنوا أن يحلوا كلهم، ويجعلوها عمرة، إلا من كان معه الهدي، وثبت ذلك في أحاديث كثيرة متفق عليهن؛ بحيث يقرب من التواتر، والقطع، ولم يختلف في صحة ذلك، وثبوته عن النبي ﷺ أحد من أهل العلم علمناه.

فأما حديثهم؛ فقال أحمد: «روى هذا الحديث الحراث بن بلال؛ يعني أنه مجهول، ولم يروه إلا الدراوردي، وحديث أبي ذر، رواه مرقع الأسدي؛ فمن مرقع الأسدي؟ شاعر من أهل الكوفة، ولم يلق أبا ذر، فقيل له أفليس قد روى الأعمش، عن إبراهيم التيمي، عن أبيه، عن أبي ذر، قال: «كانت متعة الحج لنا خاصة أصحاب رسول الله ﷺ، قال: أفيقول بهذا أحد؟ المتعة في كتاب الله، وقد أجمع الناس على أنها جائزة». قال الجوزجاني: «مرقع الأسدي ليس بمشهور، ومثل هذه الأحاديث في ضعفها، وجهالة رواتها، لا تقبل إذا انفردت، فكيف تقبل في رد حكم ثابت بالتواتر»[2].

---

(١) أخرجه مسلم في باب «جواز التمتع»، من كتاب «الحج»، والنسائي في باب «إباحة فسخ الحج»، من كتاب «المناسك»، وابن ماجة في باب «من قال: كان فسخ الحج لهم خاصة»، من كتاب «المناسك».

(٢) انظر: المغني، ٥/ ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤.

ومن فروعها (القاعدة الأولى):

قاعدة: قِيَاسُ الخَبَرِ الصَّحِيحِ أَوْلَى مِنَ الخَبَرِ الضَّعِيفِ ٣/ ٨١

يبينه، ويشهد له:

قاعدة: «كُلُّ دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ يُمْكِنُ أَخْذُهُ كُلِّيًّا»؛ سواء علينا أكان كليًّا، أم جزئيًّا إلا ما خصه الدليل؛ يحققه أن القياس ما شرع إلا لجعل خاص الصيغة عام الصيغة في المعنى، وهو معنى متفق عليه، ولو لم يكن أخذ الدليل كليًّا بإطلاق، لما ساغ ذلك؛ كما قال الإمام الشاطبي[1]، وعليه، فالقياس في حقيقته تعميم للخاص، وجعله كليًّا إلا ما خصه الدليل.

إذا تحقق هذا؛ فإن قياس الخبر الصحيح بهذا المعنى هو أخذ بعموم الخبر الصحيح، وتعميم له، فمهما كان الأمر ـ القياس ـ، فما زلنا بصدد الحديث الصحيح، الذي هو أولى من الخبر الضعيف؛ كما سبق ذلك[2].

ومن التطبيقات الفقهية لهذه القاعدة عند ابن قدامة في «المغني» قوله: «تكره الصلاة إلى المتحدثين؛ لئلا يشتغل بحديثهم، واختلف في الصلاة إلى النائم؛ فروي أنه يكره، وروي ذلك عن ابن مسعود، وسعيد بن جبير، وعن أحمد ما يدل على أنه يكره في الفريضة خاصة، ولا يكره في التطوع؛ ـ لأن النبي ﷺ كان يصلي في الليل، وعائشة معترضة بين يديه؛ كاعتراض الجنازة، متفق عليه[3] قال أحمد: «هذا في التطوع، والفريضة أشد»، وروي أن النبي ﷺ نهى عن الصلاة إلى النائم، والمتحدث[4]، ورواه أبو داود؛ فخرج المتطوع عن عمومه بحديث عائشة، وبقي

(١) انظر: الموافقات، ٣/ ٥٠، ٥١.

(٢) انظر قاعدة: **الحَدِيثُ الصَّحِيحُ لَا يُعَارَضُ بِالحَدِيثِ الضَّعِيفِ** ص: ٨٩.

(٣) أخرجه في باب «الصلاة على الفراش»، من كتاب «الصلاة»، ومسلم في باب «الاعتراض بين يدي المصلي»، من كتاب «الصلاة»، وأبو داود في باب «من قال: المرأة لا تقطع الصلاة»، من كتاب «الصلاة».

(٤) أخرجه أبو داود في باب «الصلاة إلى المتحدثين والنيام»، من كتاب «الصلاة»، كما أخرجه ابن ماجة في باب «من صلى وبينه وبين القبلة شيء»، من كتاب «إقامة الصلاة».

الفرض على مقتضى العموم، وقيل: لا يكره فيهما؛ لأن حديث عائشة صحيح، وحديث النهي ضعيف، قال الخطابي: «وقد قال أحمد: لا فرق بين الفريضة، والنافلة إلا في صلاة الراكب، وتقديم قياس الخبر الصحيح أولى من الخبر الضعيف»[(١)]، وقريبًا من هذه القاعدة:

قاعدة: الأَصْلُ الإِبَاحَةُ، فَلَا يُتْرَكُ بِالحَدِيثِ الضَّعِيفِ[(٢)] ٤/٤١٨:

أن الأصل الإباحة من القواعد المختلف فيها، وفي البداية أحدد معنى القاعدة؛ فأقول: «الأصل الإباحة فيما بعد ورود النص؛ أي أن الدليل النقلي دل على أن الأصل فيها ذلك، إلا ما دل دليل خاص على خلافها، أما قبله؛ فهي مسألة: «حكم الأشياء قبل الشرع».

وفائدة القاعدة تتضح فيما إذا وقع الخلاف في حكم شيء في الشرع؛ هل هو على الإباحة، أم المنع؟ فمن قال بالإباحة، حكم بأن الحكم مباح، ومن صار عنده الأمر حرامًا.

والذين قالوا بالإباحة منهم بعض متأخري الشافعية، وأشار إليه محمد بن عبدالله ابن عبدالحكم[(٣)]؛ مستدلين على رأيهم بأدلة منها:

١ـ مِنَ القُرْآنِ الكَرِيمِ: قوله ـ تعالى ـ ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾، [الأعراف: ٣٢]، وقوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً﴾ [الأنعام: ١٤٥]، فجعل الأصل الإباحة، والتحريم مستثنى.

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، [البقرة: ٢٩]، ذكره في معرض الامتنان، واللام للاختصاص، وكذلك قوله ـ تعالى ـ ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾، [الأعراف: ٣٢]؛ لأنه استفهام إنكار، فيدل على امتناع تحريم

---

(١) المغني، ٣/ ٨٧.

(٢) فتطبيق القاعدة عند ابن قدامة، وسياقها هو الذي حدا بي إلى تحديد هذا المعنى، وأن أفرق بين مسألة حكم الأشياء قبل ورود الشيء، والأصل في الأشياء بعد الورود الإباحة.

(٣) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٦/ ١٢.

مطلق الزينة؛ ويلزم من امتناع تحريم مسمى الزينة أن لا يحرم شيء من أحادها؛ فإذا انتفت الحرمة، بقيت الإباحة، وهو المطلوب.

٢- وِمِنَ السُّنَّةِ: في الصحيحين من حديث سعد بن أبي وقاص، عن النبي ﷺ، أنه قال «إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا: مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ عَلَى السَّائِلِ، فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ»[1]، وهذا ظاهر في أن الأصل في الإشياء الأباحة، وأن التحريم عارض.

٣- وعن سلمان الفارسي، قال: سئل رسول الله ﷺ عن السمن، والجبن، والفراء، فقال: «الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ، فَهُوَ مِمَّا عُفِيَ عَنْهُ»، رواه ابن ماجة، والترمذي[2].

- الْقِيَاسُ: فحكمه على الإباحة؛ لأن الشرع قد قرر ذلك، فصار كالعقل عند القائلين بالإباحة[3].

والباقون على أن الأصل في أنه لا يعلم حكم شيء، إلا بقيام دليل يختصه، أو يختص نوعه[4].

والرَّاجِحُ: أن الأصل الإباحة، رغم ما اعترض به على الأدلة التي تشهد لهذا الرأي؛ بدليل:

١- قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ فَرَائِضَ، فَلَا تُضَيِّعُوهَا، وَنَهَى عَنْ أَشْيَاءَ، فَلَا تَنْتَهِكُوهَا، وَحَدَّ حُدُودًا، فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَعَفَا عَنْ أَشْيَاءَ؛ رَحْمَةً بِكُمْ، لَا عَنْ نِسْيَانَ، فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا»[5].

٢- قول الصحابي: وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: «ما لم يذكر في القرآن؛ فهو مما

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب «الاعتصام»، باب «ما يكره في كثرة السؤال، وتكلف ما لا يعنيه»، ومسلم في كتاب «الفضائل»، باب «توقيره ﷺ، وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه».

(٢) أخرجه الترمذي في «اللباس»، وابن ماجة في «الأطعمة».

(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ٦/ ١٢، ١٣، ١٤.

(٤) نفس المصدر، ٦/ ١٢.

(٥) أخرجه الدارقطني في كتاب «الرضاع».

عفا الله عنه، وكان يسأل عن الشيء لم يحرم، فيقول: عفو»[١].

وعليه، فالأصل الإباحة، ما لم يكن هناك دليل خاصٌّ على خلافها، ومن تطبيقات هذه القاعدة عند الموفق قوله: «صيد وجٍّ، وشجرة مباح؛ وهو واد بالطائف»، وقال أصحاب الشافعي: هو محرم؛ لأن النبي ﷺ، قال «صَيْدُ وجٍّ وَعُضَاهه مُحَرَّمٌ»[٢]، رواه أحمد في المسند، ولنا أن الأصل الإباحة، والحديث ضعيف؛ ضعفه أحمد، ذكره أبو بكر في كتاب العلل»[٣].

* * * * *

---

(١) الموافقات، للشاطبي، ١/ ١٦٢.
(٢) أخرجه أبو داود في باب «حدثنا ابن المسرح»، من كتاب «المناسك».
(٣) المغني، لابن قدامة، ٤/ ٤١٧، ٤١٨.

هَلْ خَبَرُ الآحَادِ مَقْبُولٌ[١]: ٤١٨/٤

من المعلوم أنه ليست كل الأحاديث بلغتنا عن طريق التواتر؛ بل منها ما نقله الثقات آحادًا، فهل يعتد به، ويجب العمل به أم لا؟

أَقُولُ: اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي ذَلِكَ:

فالأكثرون جَوَّزُوا التعبد به عقلًا، والأقلون منعوا منه عقلًا؛ أما المجوزون؛ فمنهم من قال: وقع التعبد به؛ ومنهم من قال: لم يقع التعبد به؛ والذين قالوا: وقع التعبد به، اتفقوا على أن الدليل السمعي دل عليه، واختلفوا في أن الدليل العقلي هل دل عليه؟ فذهب القفال، وابن سريج، وأبو الحسين البصري من المعتزلة؛ كأبي علي، وأبي هاشم، والقاضي عبد الجبار، فقد اتفقوا على أن دليل التعبد به السمع فقط؛ وهو قول أبي جعفر الطوسي من الإمامية.

أما الذين قالوا: لم يرد التعبد به؛ فهم فرق ثلاث:

الأُولَى: أنه لم يوجد ما يدل على كونه حجة، فوجب القطع بأنه ليس بحجة.

وَالثَّانِيَةُ: أنه جاء في الأدلة السمعية ما يدل على أنه ليس بحجة.

الثَّالِثَةُ: أن الدليل العقلي قائم على امتناع العمل به.

ثم إن الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي لا تعلم صحته؛ كما في الفتوى، وفي الشهادة، وفي الأمور الدنيوية[٢].

وما ذهب إليه الأكثرون؛ وهم سلف الأمة من الصحابة، والتابعين، والفقهاء أنه يجب العمل به[٣].

وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ:

---

(١) المغني، ٤/٨/٤ .

(٢) المحصول، للرازي، ٢/ ١٧٠، ١٧١.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٣٥٧؛ وانظر نشر البنود على مراقي السعود، للشنقيطي، ٣٢١٢.

١ـ مِن القُرآنِ الكَريمِ: قوله ـ تعالَى ـ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ﴾، [التوبة: ١٢٢]؛ ووجه الاستدلال أن اللّه ـ تعالَى ـ أوجب الحذر بأخبار الطائفة؛ والطائفة ههنا عدد لا يفيد قولهم العلم، ومتى وجب الحذر بأخبار عدد لا يفيد قولهم العلم.

فقد وجب العمل بالخبر الذي لا نقطع بصحته[١]، قد استفاض الإمام الرازي في طرح أوجه الاعتراضات على الاستدلال بهذه الآية، والرد عليها[٢].

٢ـ وقال ـ تعالَى ـ: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ﴾، [نوح: ١]، وقال ـ أيضًا ـ ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾، [العنكبوت: ١٤]، وقال: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ﴾، [النساء: ١٦٣]. وقال: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾، [الأعراف: ٦٥]، وقال: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا﴾، [الأعراف: ٧٣]، وقال: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾، [الأعراف: ٨٥]، وقال: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٦٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿١٦١﴾ إِنِّى لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ﴿١٦٢﴾ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١٦٣﴾﴾، [الشعراء: ١٦٠: ١٦٣]، وقال لنبيه محمد ﷺ: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ﴾، [النساء: ١٦٣]، قال: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ﴾، [آل عمران: ١٤٤].

فأقام ـ جل ثناؤه ـ حجته على خلقه في أنبيائه في الأعلام التي باينوا بها خلقه سواهم، وكانت الحجة بها ثابتة على من شهد أمور الأنبياء، ودلائلهم التي باينوا بها غيرهم، ومن بعدهم، وكان الواحد في ذلك، وأكثر منه سواء؛ تقوم الحجة بالواحد منهم قيامًا بالأكثر، قال: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَٰبَ ٱلْقَرْيَةِ إِذْ جَآءَهَا ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿١٣﴾ إِذْ أَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوٓاْ إِنَّآ إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ ﴿١٤﴾ قَالُواْ مَآ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَآ أَنزَلَ ٱلرَّحْمَٰنُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ﴿١٥﴾﴾، [يس: ١٣ ـ ١٥].

قال الشافعي: «فظاهر الحجج عليهم باثنين، ثم ثالث؛ وكذا أقام الحجة على الأمم بواحد، وليس الزيادة في التأكيد مانعة أن تقوم الحجة بالواحد؛ إذ أعطاه اللّه ما يباين

---

(١) المحصول، للرازي، ٢/ ١٧١

(٢) انظر المحصول، للرازي، ٢/ ١٧١، ١٧٨

به الخلق غير النبيين»(١).

٣- مِنَ السُّنَّةِ: قوله ﷺ: «نَضَّرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي، فَحَفِظَهَا، ووَعَاهَا، وأَدَّاهَا؛ فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ غَيْرُ فَقِيهٍ، ورُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ؛ ثَلَاثٌ لَا يُغِلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ مُسْلِمٍ؛ إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ، والنَّصِيحَةُ لِلْمُسْلِمِينَ، ولُزُومُ جَمَاعَتِهِمْ؛ فَإِنَّ دَعْوَتَهُمْ تُحِيطُ مِنْ ورَائِهِمْ»(٢)، قال الشافعي: «فما ندب رسول الله ﷺ إلى استماع مقالته، وحفظها، وأدائها أمرًا يؤديها؛ والأمر واحد، دل على أنه لا يأمر، أن يؤدي عنه إلا ما تقوم به الحجة على من أدى إليه، ولأنه إنما يؤدي عنه حلال، وحرام يجتنب، وحد يقام، ومال يؤخذ، ويعطى، ونصيحة في دين، ودنيا»(٣).

٤- ومِنَ السُّنَّةِ ـ أَيْضًا ـ: ما وَرَدَ عن ابن عمر؛ أنه قال: بينما الناس بقباء في صلاة الصبح، إذ أتاهم آتٍ، فقال: إن رسول الله قد أُنْزِلَ عليه قرآن، وقد أُمِرَ أن يستقبل القبلة، فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام، فاستداروا إلى الكعبة(٤)، وأهل قباء انتقلوا في العبادة من جهة إلى أخرى بخبر الواحد، وهذا فيه أن الحجة تثبت بمثله. وقد استفاض الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ في ذكر الأحاديث التي تشهد لهذه المسألة مع غيرها من الأدلة(٥).

٥- إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ: أجمع الكل على أن الصحابة كانت أعلم منا بالمتواتر من أخبار الرسول ﷺ؛ لقرب العهد، والتدين بالسنن، والحرص عليها، وأنهم أوعى لها، وأحفظ لمعانيها، وقد ثبت عنهم مناشدة بعضهم بعضًا الحديث، ولا يجوز أن يناشدوهم المشهور المستفيض؛ لأن ذلك موجود معلوم عند الكل؛ كما لا يجوز أن يطلبوا الأخبار عن أن الصلوات المفروضة خمس، وأن الشهر المفروض صومه رمضان،

---

(١) الرسالة، للشافعي، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب «العلم»، في باب «فضل نشر العلم»، والترمذي في كتاب «العلم» باب «ما جاء في الحث على تبليغ السماع».

(٣) الرسالة، للشافعي، ٤٠٢، ٤٠٣.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب «الصلاة»، باب «التوجه نحو القبلة حيث كان».

(٥) انظر: الرسالة، للشافعي، في ص: ٤٠١، إلى: ٤٦١.

فلم يبق إلا أن يطلبوا أخبار الآحاد، فإذا رويت لهم عملوا بها[(١)].

فروي أن أبا بكر الصديق ﷺ عمل بخبر المغيرة، ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة، وعمل عمر بخبر حمل بن مالك بن النابغة في غرة عبد، أو أمة في الجنين، وقال: كدنا أن نقضي فيه برأينا، وعمل عثمان ﷺ بخبر فريعة بنت مالك في سكنى المتوفى عنها زوجها[(٢)].

٦- **إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ**: على رواية أخبار الآحاد، والجمع لها، ولا فائدة في ذكر غير العمل بها[(٣)].

٧- **الْمَعْقُولُ**: وهو أن المتواتر لا يوجد في كل حادثة؛ فلو رد خبر الواحد، لتعطلت كثير من الأحكام[(٤)].

٨- **الْقِيَاسُ**: إن قول المفتي يجب قبوله فيما يخبر به عن ظنه أن ما أتى به حكم الله، بحسب اجتهاده بالإجماع؛ أي يجب قبوله بالإجماع، فليجب قبول الراوي فيما يخبر به عن السماع ممن فوقه، والجامع بين فُتيا المفتي، وخبر الواحد حصول الظن فيهما؛ أما في الفتيا، فلأنه يغلب على ظن المفتي، والمستفتي أن ما أفتى به حكم الله - تَعَالَى -، وأما في الراوي؛ لأنه يغلب على ظن السامع أن ما رواه ثابت عن رسول الله ﷺ، فيجب أن يقبل بالقياس على الفتيا[(٥)]، وشهادة الشهود؛ فإنه في معنى ذلك، بل: «الرجوع إلى المخبر أولى؛ فإن المفتي يخبر عن اجتهاد، والمخبر يخبر عن مشاهدة وسماع؛ فحاله أقوى من حال المفتي، فكان بالقبول أولى»[(٦)].

٩- **الْحَاجَةُ مُعْتَبَرَةٌ:**

وهذا كالشهادات لا بد للناس منها؛ فلو لم يقبل في الشهادات غير المتواتر، أفضى

---

(١) إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٣٣٨.
(٢) العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى الحنبلي، ٣/ ٨٦٥.
(٣) إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٣٤٠.
(٤) انظر: فتح الغفار بشرح المنار، لابن نجيم، ٢/ ٧٩.
(٥) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٢/ ١٣١، ١٣٢.
(٦) العدة في أصول الفقه، ٣/ ٨٧٢.

إلى تشاغل الناس بحفظ ذلك، وخراب الدنيا، وإذا قبلنا شهادة الآحاد، حفظنا الحقوق، والدنيا معًا؛ فكان حفظهما أولى من تضييع أحدهما؛ كذلك الأخبار[1]،

واحتجَّ الأَقَلُّونَ المُخَالِفُونَ:

١- فَمِنَ القُرْآنِ الكَرِيمِ: قوله - تَعَالَى -: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾، [الإسراء: ٣٦]، وقوله - تَعَالَى -: ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، [الأعراف: ٣٣]، والجواب أن علة النهي هي عدم العلم، وهذا ينقلب عليهم في إبطالهم القول بخبر الواحد، فإنهم حكموا بذلك، وهو غير معلوم عندهم[2].

واحتج بقوله - تَعَالَى -: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾، [النجم: ٢٨].

والجواب: إن المراد به الظن الذي لا دليل على العمل به، مع أنه ينقلب عليهم في ترك القول بخبر الواحد.

٢- مِنَ السُّنَّةِ: احتج بأن النبي ﷺ لم يقبل خبر ذي اليدين، حتى انضاف إليه غيره.

والجواب: أن من لم يقبل خبر الواحد، لم يقبل خبر الاثنين - أيضًا -، فلا حجة له في ذلك، واحتج بأن النبي ﷺ لم يقتصر في الإشهاد على عقوده على اثنين؛ فدل على أن الواحد غير مقبول.

والجَوَابُ: أنه لم يشهد على عقوده النساء، والعبيد، ولم يدل ذلك على امتناع قبول خبرهم[3].

وغير ذلك من الحجج التي وردت، وذكرها القاضي أبو يعلى[4]، وهذا على سبيل المثال.

من خلال سرد هذه الأدلة، يتبين - بجلاء - أن ما عليه الجمهور هو المعول عليه، فلا يعبأ برأي المنكرين لوجوب العمل بخبر الاحاد؛ لأن علة إنكارهم لا تعدو طلب

---

(١) نفس المصدر، ٨٧٣/٣.

(٢) انظر: العدة في أصول الفقه، ٣/ ٨٧٤.

(٣) العدة في أصول الفقه، ٣/ ٨٧٤، ٨٧٥.

(٤) نفس المصدر، والصفحة.

اليقين، في حين أن من القواعد المعمول بها اليقين، وغلبة الظن، فأي ضير في أن يجعل غلبة الظن علامة على الوجوب؟

وابن قدامة من الجمهور المتعبد بخبر الآحاد سمعًا، خلافًا لأكثر القدرية، وبعض أهل الظاهر[١]؛ ولهذا نجده قد عمل بمقتضى هذه القاعدة؛ حيث قال عن «رؤية هلال شهر رمضان»: «وإن كان عدلًا صوم الناس بقوله ....، ولنا: ما روى ابن عباس، قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ، فقال: رأيت الهلال، قال: «أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ، وَرَسُولُهُ؟» قال: نعم، قال: «يَا بِلَالُ، أَذِّنْ فِي النَّاسِ، فَلْيَصُومُوا غَدًا»، رواه أبو داود، والنسائي، والترمذي[٢]، ولأنه خبر عن وقت الفريضة فيما طريقه المشاهدة، فقبل من واحد؛ كالخبر بدخول وقت الصلاة، ولأنه خبر ديني يشترك فيه المخبر، والمخبر، فقبل من واحد عدل؛ كالرواية[٣].

قاعـدة: **الخَبَرُ إِذَا صَحَّ كَانَ حُجَّةً مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ شَرْطٍ آخَرَ.**

مَا يَنْبَغِي نَقْلُهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا أَوْ ظَاهِرًا: ١/٢٧٥:

إذا توفرت شروط قبول في الحديث الصحيح ـ فهل يكتفى بذلك، أم لا بد أن يكون متوفرًا على شروط أخرى إضافية؟ ومن هذا القبيل خبر الواحد؛ إذا ورد موجبًا للعمل فيما تعم به البلوى؛ بأن يحتاج الناس إليه بحديث: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ»[٤]، وهذا النوع من الحديث مقبول عند الأكثرين؛ خلافًا للكرخي، وأصحاب أبي حنيفة، ونسبه الباجي إلى متأخري الحنفية، ومحمد بن خويز منداد[٥]؛

(١) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، ٣/ ٨٧٤، ٨٧٥.

(٢) أخرجه أبو داود في باب «في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان»، وكتاب «الصوم»، والترمذي في باب «ما جاء في الصوم بالشهادة»، في أبواب «الصوم»، والنسائي في باب «قبول الرجل الواحد على هلال شهر رمضان»، من كتاب «الصيام».

(٣) انظر: المغني، لابن قدامة، ٤/ ٤١٧، ٤١٨.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب «الطهارة»، باب «الوضوء من مس الذكر»، والترمذي في نفس الكتاب، والباب، والنسائي: «الطهارة بالوضوء من مس الذكر».

(٥) انظر: الإحكام، للآمدي، ١/٢٩٠؛ وانظر: إحكام الفصول، للباجي، ٣٣٤؛ وانظر: كشف الأسرار، ٣/ ١٦.

دليلهم على قبوله:

١- مِنَ القُرْآنِ الكَرِيمِ: قوله - تَعالَى -: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، [التوبة: ١٢٢]، أوجب الإنذار على كل طائفة خرجت للتفقه في الدين، وإن كانت آحادًا، وهو مطلق فيما تعم به البلوى، وما لا تعم؛ والقاعدة: «إِنَّ المُطْلَقَ يَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ مَا لَمْ يَرِدْ مَا يُقَيِّدُهُ»، ولولا أنه واجب القول لما كان لوجوبه فائدة[١].

٢- إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ: فهو أن الصحابة اتفقت على العمل بخبر الواحد، فيما تعم به البلوى، وهذا دليل قاطع[٢]؛ فمن ذلك ما روي عن ابن عمر؛ أنه قال: «كنا نخابر أربعين سنة، لا نرى بذلك بأسًا، حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عن ذلك»[٣]، وهو مما تعم به البلوى.

ومن ذلك رجوع الصحابة بعد اختلافهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانين من غير إنزال إلى خبر عائشة، وهو قولها: «إذا التقى الختانان، وجب الغسل؛ أنزل، أو لم ينزل، فعلته أنا، ورسول الله ﷺ، واغتسلنا»[٤].

٣- قَاعِدَةُ: «المُطْلَقُ يَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ مَا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ مَا يُقَيِّدُهُ»: وبيان هذا أن الأدلة التي تشهد لخبر الآحاد بالحجية، جاءت مطلقة؛ أي غير مقيدة بغير ما تعم به البلوى، فتعين أن تبقى على إطلاقها فيما تعم به البلوى، وفيما يخص.

٤- القِيَاسُ: إن هذا حكم شرعيٌّ لا طريق إلى معرفته من طريق العلم، فيجب فيه قبول خبر الواحد؛ قياسًا على أحكام الشرع[٥].

---

(١) انظر: الإحكام، الآمدي، ١/ ٢٩٠؛ وتخريج الفروع، للزنجاني، ٦٢.

(٢) انظر: شرح اللمع، الشيرازي، ٢/ ٦٠٧؛ وانظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ٢٩٠.

(٣) أخرجه البخاري في «المساقاة»، باب «الرجل يكون له ممر، أو مشرب في حائط، أو في نخل»، وأخرجه مسلم في كتاب «البيوع»، باب «كراء الأرض».

(٤) أخرجه البخاري في «الغسل»، باب «إذا التقى الختانان»، ومسلم أخرجه في كتاب «الحيض»، باب «نسخ الماء من الماء، ووجوب الغسل بالتقاء الختانين».

(٥) انظر: التمهيد في أصول الفقه، الكلوذاني، ٣/ ٨٧؛ وانظر: الإحكام، للباجي ٣٣٤، ٣٣٥.

٥ـ قِيَاسُ الْأَوْلَى: يدل عليه أن القياس فرع مستنبط من خبر الواحد، وهو أصل له؛ فإذا ثبت الحكم بالقياس فيما تعم به البلوى، فلأن يثبت بأصله أولى.

وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِقَاعِدَةِ: «الظَّاهِرُ حُجَّةٌ»:

١ـ فالظاهر فيما تعم به البلوى أن يعم، ويستفيض، ويشتهر؛ يقول السرخسي: «فإذا كانت الحادثة مما تعم به البلوى، فالظاهر أن صاحب الشرع لم يترك بيان للكافة، وتعليمهم، وأنهم لم يتركوا نقله على وجه الاستفاضة، فحين لم يشتهر النقل عنهم؛ عرفنا أنه سهو، أو منسوخ، ألا ترى أن المتأخرين لما نقلوه اشتهر فيهم، فلو كان ثابتًا في المتقدمين، لاشتهر ـ أيضًا ـ، وما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة إلى معرفته؛ ولهذا لم تقبل شهادة الواحد من أهل المصر على رؤية هلال رمضان، إذا لم يكن بالسماء علة»[1].

والجواب عن هذا: أن قولهم لم يتركوا نقله على وجه الاستفاضة غير صحيح؛ لأن النقل يكون على حسب الدواعي، والحاجات التي يحتاج إلى ذكرها[2].

٢ـ عَمَلُ الصَّحَابِيِّ: والدليل عليه أن النبي ﷺ حج في العدد الكثير، والجم الغفير، وقال: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»، ولم ينقل المناسك إلا عدد قليل؛ كعبد الله بن عمر، وأنس بن مالك، وكذلك كان يصلي كل يوم خمس صلوات، وقال: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»؛ فبين ذلك بيانًا عامًا، ثم لم ينقل الصلوات إلا اعدد يسير؛ كأبي هريرة، وأبي حميد الساعدي، ووائل بن جحر، ومالك بن الحويرث، وأيضًا فإن كثيرًا من الصحابة ما كانوا يؤثرون رواية الأخبار؛ منهم الزبير، وأبو بكر الصديق. أيضًا كان من المقلين في الحديث.

٣ـ قَاعِدَةُ «الْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ»: وهذا معلوم من طريق العادة ـ أيضًا ـ؛ فإن الإنسان يأكل كل يوم، ويصلي كل يوم، ولكن لا يخبر بأكله، وصلاته إلا إذا نابته نائبة، تحوج إلى ذكره؛ مثل أن يمرض، فيقول: «تناولت كذا، فأصابني كذا»؛ ومثل أن يقول: «صليت صلاة كذا، فأصابني في الصلاة ضعف، أو رعاف، أو سهو»، أو غير

(١) أصول السرخسي، ١/ ٣٨٦.
(٢) شرح اللمع، للشيرازي، ٢/٦٠٨.

ذلك، فإذا لم يكن هناك داعية تدعو إلى ذكره، «فلا يذكرون»[١].

ومن خلال سرد هذه الأدلة أرجح أدلة الجمهور؛ لقوتها؛ وبالخصوص ردهم على مخالفيهم؛ بكون ما تعم به البلوى، يكثر السؤال عنه؛ وإذا كثر السؤال، كثر الجواب؛ وإذا كثر الجواب، كثر النقل، وقولهم يكثر السؤال عنه صحيح، وأما قولهم يكثر النقل غير صحيح بما دللوا عليه[٢]، وهذا في غاية الرد.

٤- **وبالاسْتِقْرَاءِ**: يقول الغزالي: «وإذا استقرينا السمعيات؛ وجدناها أربعة أقسام؛ **الأول**: القرآن، وقد علمنا أنه غني بالمبالغة في إشاعته.

الثَّانِي: مباني الإسلام؛ ككلمة الشهادة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وقد أشاعه إشاعة اشترك في معرفته العام، والخاص.

الثَّالِثُ: أصول المعاملات التي ليست ضرورية؛ مثل أصل البيع، والنكاح، فإن ذلك - أيضًا - قد تواتر، بل كالطلاق، والعتاق، والاستيلاء، والتدبير، والكتابة؛ فإن هذا تواتر عند أهل العلم، وقامت به الحجة القاطعة؛ إما بالتواتر، وإما بنقل الآحاد في مشهد الجماعات مع سكوتهم، والحجة تقوم به، لكن العوام لم يشاركوا العلماء في العلم، بل فرض العوام فيه القبول من العلماء.

الرَّابِعُ: تفاصيل هذه الأصول؛ مما يفسد الصلاة، والعبادات، وينقض الطهارة من اللمس، والمس، والقيء، وتكرار المسح؛ فهذا الجنس منه ما شاع، فلا استحالة فيه، ولا مانع، فإن ما أشاعه كان يجوز أن لا يتعبد فيه بالإشاعة، وما وكله إلى الآحاد كان يجوز أن يتعبد فيه بالإشاعة، لكن وقوع هذه الأمور يدل على أن التعبد وقع كذلك، فما كان يخالف أمر الله - سبحانه وتعالى - في شيء من ذلك[٣].

وقد طبق ابن قدامة هذا القول الراجح، فقال على سبيل المثال في مسألة: «إذا أسلم الكافر»: «وجملته أن الكافر إذا أسلم، وجب عليه الغسل؛ سواء كان أصليًا، أو مرتدًا؛ اغتسل قبل إسلامه، أو لم يغتسل؛ وجد منه في زمن كفره ما يوجب الغسل، أو لم

---

(١) شرح اللمع، للشيرازي، ٢/ ٦٠٨، ٦٠٩ .

(٢) انظر: نفس المصدر، والصفحة.

(٣) المستصفى، للغزالي، ١/ ١٧٢، ١٧٣.

يوجد، وهذا مذهب مالك، وأبي ثور، وابن المنذر، وقال أبو بكر: يستحب الغسل، وليس بواجب، إلا أن يكون قد وجدت منه جنابة زمن كفره، فعليه الغسل إذا أسلم؛ سواء كان قد اغتسل في زمن كفره، أو لم يغتسل، وهذا مذهب الشافعي، ولم يوجب عليه أبو حنيفة الغسل بحال؛ لأن العدد الكثير، والجم الغفير أسلموا، فلو أمر كل من أسلم بالغسل؛ لنقل نقلًا متواترًا، أو ظاهرًا؛ ولأن النبي ﷺ لما بعث معاذ إلى اليمن، قال: «ادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ، وَرَسُولُهُ؛ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوكَ لِذَلِكَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً؛ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ، تُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ»[(١)]، ولو كان الغسل واجبًا، لأمرهم به؛ لأنه أول واجبات الإسلام.

ولنا ما روى قيس بن عاصم، قال: «أتيتُ النبي ﷺ أريدُ الإسلام، فأمرني أن اغتسل بماء، وسدر»، رواه أبو داود، والنسائي[(٢)]، وأمره يقتضي الوجوب، وما ذكره من قلة النقل، فلا يصح ممن أوجب الغسل على من أسلم بعد الجنابة في شركه؛ فإن الظاهر أن البالغ لا يسلم منها، ثم إن الخبر إذا صَحَّ، كان حجة من غير شرط آخر[(٣)]، وقاعدة: «مَا يَنْبَغِي نَقْلُهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا»، كانت سببًا لاختلاف الجمهور، والحنفية في عدة مسائل؛ منها: «مس الذكر»؛ فهو ينقض الوضوء عند الجمهور، وعند الحنفية لا ينقض؛ لأنه روته بسرة بنت صفوان، ولم يتواتر؛ ومنها أحاديث «الجهر بالتسمية»؛ مقبولة عند الجمهور، وعند الحنفية لا تقبل؛ لعموم البلوى بها[(٤)].

ولستُ أدري كيف قرر الإسنوي أنّ هذا الخلاف بين الجمهور، والحنفية في هذه المسألة، يكاد يكون خلافًا لفظيًا؛ مُعَلِّلًا ذلك بقوله: «الذي يظهر في تحرير المسألة من كتب أئمة الحنفية الكرام، أنّ الخبر الشاذ المروي من واحد، أو اثنين، فيما تعم به

---

(١) أخرجه البخاري في «وجوب الزكاة»، وباب «أخذ الصدقة من الأغنياء، وترد في الفقراء حيث كانوا»، من كتاب «الزكاة»، ومسلم في باب «الدعاء إلى الشهادتين، وشرائع الإسلام»، من كتاب «الإيمان»، صحيح مسلم.

(٢) أخرج أبو داود في باب «الرجل يسلم فيؤمر بالغسل»، من كتاب «الطهارة»، والنسائي في باب «ذكر ما يوجب الغسل، وما لا يوجبه؛ غسل الكافر إذا أسلم» من كتاب «الطهارة».

(٣) المغني، ١/ ٢٧٤، ٢٧٥.

(٤) انظر: الفروع على الأصول، للزنجاني، ٦٤، ٦٦.

البلوى، وورد مخالفًا لما يعلمه الجماعة، وعملوا به، ويبتلون به؛ بحيث يكونون لو علموا بالخبر، لعملوا به؛ سواء كان الخبر في مباح، أو مندوب، أو واجب، أو محرم، أو مكروه، لم يقبل، ولم يعمل به، ويكون مردودًا، والذي يغلب على الظن أن قبول مثل هذا الخبر بعيد عن الصواب، ولذلك يكاد يكون الخلاف لفظيًا، بحمل ما قاله الشافعية من القبول على خلاف هذا الخبر من أخبار الآحاد، وقد علمت أن الحنفية - أيضًا - لا يردونها[1]!

* * * * *

(١) شرح الإسنوي، ٣/ ١٧٣.

هَلِ المُرْسَلُ حُجَّةٌ؟ ١٩٦/٨

من القواعد المهمة التي تبرز جانب اهتمام الأصوليين بالسنة النبوية الشريفة: قاعدة: **هَلِ المُرْسَلُ حُجَّةٌ؟**

فما معنى المرسل؟ المرسل لغة: الإرسال خلاف التقييد، وَسُمِّيَ هذا النوع؛ لعدم تقييده بذكر الواسطة التي بين الراوي، والمروي عنه[1].

وَفِي اصْطِلَاحِ المُحَدِّثِينَ: «أن يترك التابعي ذكر الواسطة بينه، وبين النبي ﷺ، فيقول: قال رسول الله ﷺ، وسمي بذلك؛ لكونه أرسل الحديث؛ أي أطلقه، ولم يذكر من سمعه منه؛ كما كان يفعله سعيد بن المسيب، ومكحول الدمشقيّ، وإبراهيم النخعي، والحسن البصري، وغيرهم.

فإن ترك الراوي، واسطة بين الراويين؛ مثل أن تقول: من لم يعاصر أبا هريرة؛ فهذا يسمى منقطعًا عندهم، هذا إذا كان المتروك واسطة واحدة، فإن كان أكثر من واحدة؛ فهو المسمى بالمعضل عندهم[2]؛ قال ابن الصلاح: «وصورته التي لا خلاف فيها حديث التابعي الكبير، الذي لقي جماعة من الصحابة، وجالسهم؛ كعبيدالله بن عدي ابن الخيار، ثم سعيد بن المسيب، وأمثالهما إذا قال: قال رسول الله ﷺ، والمشهور التسوية بين التابعين أجمعين في ذلك ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ـ، وله صورٌ اخْتُلِفَ فيها؛ أهي من المرسل، أم لا؟

إِحْدَاهَا: إذا انقطع الإسناد قبل الوصول إلى التابعي؛ فكان فيه رواية راوٍ لم يسمع من المذكور فوقه؛ فالذي قطع به الحاكم الحافظ أبو عبدالله، وغيره من أهل الحديث، أن ذلك لا يسمى مرسلًا، وأن الإرسال مخصوص بالتابعين، بل إن كان من سقط ذكره قبل الوصول إلى التابعي شخصًا واحدًا، سُمِّيَ منقطعًا فحسب، وإن كان أكثر من واحد، سُمِّيَ معضلًا، ويسمى ـ أيضًا ـ منقطعًا، والمعروف في الفقه، وأصوله أن كل ذلك يسمى مرسلًا، وإليه ذهب من أهل الحديث أبو بكر الخطيب، وقطع به،

(١) انظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٢/٣؛ وفتح الغفار، لابن نجيم، ٩٣/٢.
(٢) انظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٢/٣؛ وشرح البدخشي، ٣٦٧/٢، ٣٦٨.

وقال: «إلا أن أكثر ما يوصف بالإرسال من حيث الاستعمال ما رواه التابعي، عن النبي ﷺ، وأما ما رواه تابع التابعي، عن النبي ﷺ فيسمونه المعضل»[١].

الثَّالِثُ: إذا قيل في الإسناد: فلان عن رجل، أو عن شيخ، عن فلان، أو نحو ذلك؛ فالذي ذكره الحاكم في «معرفة علوم الحديث»، أنه لا يسمى مرسلًا، بل منقطعًا، وهو في بعض المصنفات المعتبرة في أصول الفقه من أنواع المرسل[٢].

أَمَّا فِي اصْطِلَاحِ الأُصُولِيِّينَ: فهو قول العدل الذي لم يلق النبي ﷺ. قال ﷺ؛ هكذا فسره الآمدي، وذكر ابن الحاجب، وغيره نحوه ـ أيضًا ـ[٣]، وهو أعم من اصطلاح المحدثين؛ لأنه يندرج تحته مفهوم المرسل عندهم، والمنقطع، والمعضل.

أَلْفَاظُ الْمُصْطَلَحِ: العدل مفرد محلى بـ «أل الاستغراقية»، فأفاد العموم؛ بمعنى أنه يدخل تحت هذا الصحابي، والتابعي، وتابع التابعي، وغيرهم. وعلى هذا، يكون تعريف البناني على جمع الجوامع ناقصًا؛ لأنه يُعَرِّفُ المرسل بـ: «قول غير الصحابي؛ تابعيًّا كان، أو من بعده، «قال» النبي ﷺ كذا، أو مسقطًا الواسطة بينه، وبين النبي ﷺ»[٤]؛ لأنه بحسب هذا يخرج مراسيل الصحابة.

وهذه الملاحظة تنطبق على تعريف شرح الكوكب المنير، لابن النجار؛ حيث عرف المرسل بقوله: «هو قول غير الصحابي في كل عصر: قال النبي ﷺ، وهو قول أصحابنا، والكرخي، والجرجاني، وبعض الشافعية، والمحدثين»[٥].

وَمِنْ صُوَرِ الْمُرْسَلِ؛ كَمَا ذَكَرَ الْجُوَيْنِيُّ مَا يَأْتِي:

ـ **أَنْ يَقُولَ التَّابِعِيُّ**: قال رسول الله ﷺ؛ فهذا إضافة إلى الرسول ـ عليه السلام ـ مع السكوت عن ذكر الناقل عنه؛ وهذا يجري في الرواة بعضهم مع بعض، في

(١) التقييد والإيضاح، شرح مقدمة ابن الصلاح، ٧٠، ٧١.
(٢) نفس المصدر، ص: ٧٣.
(٣) انظر: شرح البدخشي، ٢/ ٣٦٨؛ وانظر: فتح الغفار، لابن نجيم، ٢/ ٩٣؛ وانظر: نهاية السول، ٣/ ١٩٨.
(٤) حاشية العلامة البناني على جمع الجوامع، ٢/ ١٦٨.
(٥) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٢/ ٥٧٤.

الأعصار المتأخرة من عصر رسول الله ﷺ، وإذا قال واحد من أهل العصر: «قال فلان»، وما لقيه، ولا سَمَّى من أخبر عنه، فهو ملتحق بما ذكرناه.

- **وِمِنَ الصُّوَرِ أَنْ يَقُولَ الرَّاوِي:** أخبرني رجل عن رسول الله ﷺ، أو عن فلان الراوي من غير أن يسميه.

- **وِمِنَ الصُّوَرِ أَنْ يَقُولَ:** أخبرني رجل عدل موثوق به رضًا، عن فلان، أو عن رسول الله ﷺ.

- **وِمِنْ صُوَرِ الْمَرَاسِيلِ:** إسناد الأخبار إلى كتب رسول الله ﷺ، وإنما التحق هذا القسم بالمرسلات من جهة الجهل بناقل الكتب، ولو ذكر من يعزو الخبر إلى الكتاب ناقله، وحامله، التحق الحديث «بالمسندات»، فهذه صور المراسيل»[1].

ويجب أن نضيف صورة أخرى؛ وهي ما أرسله الصحابي إلى النبي ﷺ، ولم يسمعه منه مباشرة بل عن طريق صحابي آخر.

وقد اختلف في العمل بالمرسل؛ فذهب الشافعي رضي الله عنه إلى المنع منه، إلا مسائل، وردَّه ابن حزم الظاهري، ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين، وذهب الجمهور من المعتزلة - كما قاله في «المحصول» - إلى قبوله، ونقله الآمدي، عن الأئمة الثلاثة، واختاره، حتى بالغ بعضهم؛ فجعله أقوى من المسند[2].

أَدِلَّةُ الْمَانِعِينَ:

١- **الْقِيَاسُ:** بأن هذا خبر عمن شرطت عدالته في قبوله، والعدالة مجهولة، فلم يجز قبوله، والعلم به؛ قياسًا على شاهدي الفرع، إذا لم يسميا شاهدي الأصل[3].

٢- **قِيَاسُ الْأَوْلَى:** أنه لو ذكر شيخه، ولم يعدله، وبقي مجهولًا عندنا لم نقبله، فإذا لم يسمه، فالجهل أتم؛ إذ من لا تعرف عينه، كيف تعرف عدالته؟[4].

---

(١) البرهان، للجويني، ١/٤٠٧.

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، ٢/٢؛ وانظر نهاية السول، ٣/١٩٨ - ١٩٩؛ وانظر: الإبهاج في شرح المنهاج، لعلي بن عبدالعال السبكي، وولده تاج الدين، ٢/٣٣٩.

(٣) العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى الحنبلي، ٣/ ٩١٥.

(٤) روضة الناظر وجنة المناظر، ٦٥.

الرد على ذلك بالنسبة للدليل الأول: لا يسلم أن العدالة مجهولة؛ لأن رواية العدل عنه تدل على عدالته؛ لأن المرسل للخبر مثبت لعدالة راويه من وجهين:

أَحَدُهُمَا: أنه لا يجوز أن يحدثه، ويكتم اسمه، ثم يحدث به غيره، فيلزمه قبوله.

والثَّانِي: أنه لو أرسل عن غير ثقة، كان قد قطع على رسول الله ﷺ بقول من هو كذاب عنده، وهذا فعل ممنوع منه، وإذا كان ذلك تعديلًا له، لم يعتبر جواز أن يجرحه غيره لو ظهر اسمه؛ يدلل عليه: أن من زكاه الحاكم، فله أن يقضي بشهادته، ولا يراعي جواز جرحه أن لو نادى في البلد باسمه، أو كتب به إلى البلدان التي تقرب منه، فبان أن تعديله موجب قبول خبره؛ ولهذا جعل أحمد ـ رحمه الله ـ رواية العدل من غيره تعديلًا للغير؛ فقال في كتاب العلل، للأثرم: «إذا روى عبدالرحمن عن رجل، فروايته حجة»، وقال ـ أيضًا ـ في رواية أبي زرعة الدمشقي: «مالك بن أنس، إذا روى ـ يعني عن رجل لا يعرف ـ، فهو حجة».

ثم إن القياس على شاهدي الفرع إذا لم يسميا شاهدي الأصل قياس مع الفارق.

أَحَدُهَا: أن الشهادة على الشهادة تفتقر إلى الاسترعاء؛ وهو أن يقول شاهد الأصل لشاهدي الفرع: اشهدا على شهادتي، فلما افتقرت إلى الاسترعاء، افتقرت إلى تسمية الأصل، وليس كذلك الأخبار؛ لأنه لا يفتقر إلى استرعاء، بل إذا سمع منه حديث، جاز نقله، والعمل عليه، وإن لم يقل: اسمع مني.

ولأن المشهود على شهادته يكون كالمحكوم عليه؛ ألا ترى أن من الفقهاء من يوجب عليه الضمان؟

ولما لم يجب الحكم على من ليس بمعين، لم يجز قبول شهادة شهود الفرع، حتى يذكروا أسماء شهود الأصل، ولما كان هذا المعنى معدومًا في الخبر، وأنه لا تعلق للخبر الثاني بالأول، لم يجز أن يحمل الخبر على الشهادة.

ولأن الشهادة أكدت باعتبار العدد، والحرية، والذكورية، وأن يكون ذاكرًا لما شهد به، فجاز أن تعتبر تسمية شهود الأصل؛ لتأكيد الأمر فيها، والخبر بخلاف ذلك.

ولأنه لو قال من التابعين: أشهدنا اثنان من الصحابة على شهادتهما، لم يجز حتى

يعيناهما، وفي الخبر يجوز عند الجميع، فدل على الفرق بينهما.

قيل: فالعدالة موجودة مع الإرسال من الوجوه التي بينا؛ وهو أن إرسال التابعي له تزكية له، وعلى أن تساويهما في العدالة، لم يمنع افتراقهما من الوجوه التي ذكرناها، فدل على أن الشهادة آكد، وإنما كان حكم الشهادة آكد فيه الخبر من الوجوه التي ذكرناها، أن الشهادة حكم على الغير؛ فالتهمة تلحق، والخبر يشترك فيه المخبر، والمخبر؛ فالتهمة لا تلحق.

وَاحْتَجَّ: بأن الجهل بعين الراوي أكثر من الجهل بصفته؛ لأن من جهلت عينه، جهلت عينه، وصفته، ثم ثبت أنه لو كان معروف العين، مجهول الصفة؛ مثل أن يقول: أخبرني فلان، ولا أعرف أثقة هو، أم غير ثقة؟ لم يقبل خبره، فبان لا يقبل خبره، إذا لم يذكره أصلًا أولى.

وَالْجَوَابُ: أنا لا نسلم أن صفته مجهولة؛ لأن رواية العدل عن رجل تعديل له، لما بينا؛ وهو أنه لا يجوز في حقه أنه يروى عن فاسق. وقد قيل: إنه إذا كان فلان معروفًا بالإسلام، فإنه يقبل خبره؛ لأن ظاهر أمره العدالة، وترك مواقعة المحظور، وجواز أن يكون فعل ما يوجب جرحًا في شهادته غير معلوم، فلم يكن في معرفة عدالته أكثر من عدم العلم بجرحه، فإن قيل: تقبل شهادته، وإن لم يبحث عن عدالته للمعنى الذي ذكرت؛ قيل: تقبل شهادته في إحدى الروايتين، فعلى هذا، لا فرق، ولا نقبلها في الأخرى؛ احتياطًا للشهادة، كما احتطنا لها من الوجوه التي ذكرنا. واحتج بأن الخبر ضربان؛ آحاد، وتواتر، ثم ثبت أن الراوي لو روى حديثًا، وذكر أنه من أخبار التواتر، لم يقبل قوله أنه متواتر، حتى يعرف أنه متواتر؛ كذلك إذا قال: أخبرني أن لا يقبل خبره، حتى تعلم ثقته بجواز أن لا يكون ثقة عند المخبر.

وَالْجَوَابُ: إن الخبر المتواتر استوى طرفاه، ووسطه في عدد يقع العلم بخبرهم، وتسكن النفس إليهم في العادة، وهذا لا يؤخذ بقول الواحد، هذا متواتر، وليس كذلك أخبار الآحاد؛ فإن طريقها يقبل العدل عن العدل، وهذا موجود ههنا»[1].

---

(١) العدة، لأبي يعلى الحنبلي، ٣/ ٩١٣: ٩١٧.

أَدِلَّةُ مَنْ قَبِلَ الْعَمَلَ بِالْمُرْسَلِ:

١- مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ: قوله - تَعَالَى -: ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾، [التوبة: ١٢٢]، ولم يفرق بين من أنذر بمرسل، أو بمسند، فهو مطلق؛ والمطلق يجري على إطلاقه ما لم يكن هناك ما يقيده.

٢- الْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ: عادة التابعين إرسال الأخبار؛ من ذلك ما روي عن الأعمش، أنه قال: قلت لإبراهيم: إذا حدثتني، فأسند، فقال: إذا قلت لك: حدثني فلان عن عبدالله، فهو الذي حدثني، وإذا قلت لك: قال عبدالله، فقد حدثني جماعة عنه.

وروي ذلك عن الحسن، وسعيد بن المسيب، والشعبي، وإذا كان معروفًا عن عاداتهم، فلو كان عندهم أنهم غير مقبولة، كانوا قد ضيعوا سنن رسول الله ﷺ بهذا الفعل، وهذا لا يجوز[١].

٣- قَاعِدَةُ: «لَا يَتَحَقَّقُ الْمَشْرُوطُ إِلَّا بِتَحَقُّقِ الشَّرْطِ»: لأن المرسل للخبر مثبت لعدالة راويه من وجهين:

الْأَوَّلُ: أنه لا يجوز أن يحدثه، ويكتم اسمه، ثم يحدث به غيره، فيلزمه قبوله.

الثَّانِي: أنه لو أرسل من غير ثقة، كان قد قطع على رسول الله ﷺ بقول من هو كذاب عنده، وهذا فعل ممنوع منه[٢].

٤- إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ: من وجهين؛ أحدهما: اتفاق الصحابة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - على قبول المرسل؛ فإنهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا -، مع أنه لم يسمع من النبي ﷺ إلا أربعة أحاديث؛ لصغر سنه؛ كذا ذكر الغزالي، وذكر شمس الأئمة: إلا بضعة عشر حديثًا، وصرّح بذلك في حديث «الربا في النسيئة»[٣]؛ حيث قال: حدثني به أسامة بن زيد، روى أن رسول الله ﷺ ما زال يلبي، حتى رمى

---

(١) انظر: العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الحنبلي، ٣/ ٩١٠، ٩١١.

(٢) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الحنبلي، ٣/ ٩١١.

(٣) أخرجه البخاري في باب «بيع الدينار بالدينار نساء»، من كتاب «البيوع»، ومسلم في باب «بيع الطعام مثلًا بمثل»، من كتاب «المساقاة».

جمرة العقبة[١]، فلما روجع، قال: حدثني به أخي الفضل بن عباس، وروى ابن عمر ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ـ: «مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ، فَلَهُ قِيرَاطٌ»، الحديث[٢]، ثم أسنده إلى أبي هريرة، وروى أبو هريرة عن النبي ﷺ «مَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا فِي رَمَضَانَ، فَلَا صَوْمَ لَهُ»، فلما ذكر له رواية عائشة، وأم سلمة، قال: حدثني به الفضل بن عباس»[٣].

وروي عن البراء بن عازب، أنه قال: «ما كل ما نحدثكم به سمعناه من النبي ﷺ، ولكن سمعنا بعضه، وحدثنا أصحابنا ببعضه، إلا أننا لا نكذب»[٤]، والنعمان بن بشير لم يسمع من رسول الله ﷺ إلا حديثًا واحدًا؛ وهو قوله ﷺ: «إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً؛ إِذَا صَلَحَتْ، صَلَحَ سَائِرُ الْجَسَدِ، وَإِذَا فَسَدَتْ، فَسَدَ سَائِرُ الْجَسَدِ؛ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ»[٥] مرسلًا، ولما أرسل هؤلاء، وقبل الصحابة مراسيلهم، ولم يروا عن أحد منهم إنكار ذلك، وتلخص أنهم رووه عن رسول الله ـ عليه السلام ـ بواسطة، وبغير واسطة، وصار ذلك إجماعًا منهم على جواز ذلك، ووجوب قبوله»[٦].

الاعتراض على هذا الإجماع:

يقول الغزالي في المستصفى: «والمسألة في محل الاجتهاد، ولا يثبت فيها إجماع أصلًا، وفيه ما يدل على الجملة أنهم يقبلون المراسيل؛ ولذلك باحثوا ابن عباس، وابن عمر، وأبا هريرة مع جلالة قدرهم، لا لشك في عدالتهم، ولكن للكشف عن الراوي؛ فإن قيل: قبل بعضهم، وسكت الآخرون، فكان إجماعًا، قلنا: لا نسلم ثبوت

---

(١) أخرج البخاري في «الحج»، في باب «استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر»، والترمذي في «الحج»، باب «ما جاء كيف ترمى الجمار»، والنسائي في «المناسك».

(٢) أخرجه مسلم في «الجنائز»، باب «فضل الصلاة على الجنازة واتباعها»، والترمذي في كتاب «الجنائز»، باب «ما جاء من فضل الصلاة على الجنازة»، والنسائي في «الجنائز»، في باب «ثواب من صلى على جنازة».

(٣) أخرجه البخاري في «الصوم»، باب «الصائم يصبح جنبًا»، وأخرجه مسلم في كتاب «الصيام»، باب «صحة صوم من طلع عليه الفجر، وهو جنب».

(٤) ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، ١/ ١٥٤.

(٥) أخرجه البخاري في «الإيمان»، في باب «من استبرأ لدينه».

(٦) انظر: كشف الأسرار، ٣/ ٣، ٤٤ وإحكام الفصول في أحكام الأصول، الباجي، ٣٤٩، ٣٥٠.

الإجماع بسكوتهم، لا سيما في محل الاجتهاد، بل لعله سكت مضمرًا؛ للإنكار، أو مترددًا فيه»[1].

يرد عليه بقول صاحب «التقرير والتحبير»: «لا يقال: لو كان بقوله إجماعًا لم يجز خلافه، ولكونه خرقًا للإجماع واللازم، منتفٍ اتفاقًا، لا نقول لا نسلم ذلك؛ لأن ذلك - أي عدم جواز خلافه - إنما هو في الإجماع القطعي، والإجماع هنا ظني؛ والقاعدة: لا وجوب للإجماع القطعي في المسائل الاجتهادية، وبمفهومه: الإجماع الظني سائغ في المسائل الاجتهادية.

واعترض - أيضًا -: بكون هذا الإجماع ينقض بقول «ابن سيرين»: «لا نأخذ بمراسيل الحسن، وأبي العالية؛ فإنهما لا يباليان عمن أخذا الحديث، وهو - أي عدم مبالاتهما عمن أخذا الحديث -، وإن لم يستلزم إرسالهما عن غير ثقة؛ إذ اللازم لدليل القابل للمرسل أن الإمام العدل لا يرسل إلا عن ثقة، ولا يستلزم أنه لا يرسل إلا عن ثقة أن لا يأخذ إلا عنه؛ أي عن ثقة، نافٍ للإجماع؛ لأنه لا إجماع مع مخالفة ابن سيرين؛ فهو - أي نقل الإجماع على قبوله - خطأ على هذا.

الرد: وإن كان منع ابن سيرين من مراسيلهما خطأ - أيضًا -؛ لأنه علل بما لا يصلح مانعًا، وكيف، والعدل، والثقة وإن أخذ عن غير ثقة، فهو ثقة بينه إذا روى عنه، ولا يرسل، فيسقطه؛ لأنه غش في الدين، ذكره المصنف، واحتج الأكثر لقبوله بهذا الإجماع، وهو متعقب بقول ابن سيرين المذكور[2]».

وأما إجماع التابعين على قبول المرسل، ولم يأت عنهم إنكاره، ولا عن أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المئتين قد اعترض عليه في «إرشاد الفحول»، على قول الطبري أنه لم ينكره أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المئتين، بما رواه مسلم في صحيحه عن ابن عباس، أنه لم يقبل مرسل بعض التابعين، مع كون ذلك التابعي ثقة، محتجًا به في الصحيحين، وبما نقله مسلم - أيضًا - عن ابن سيرين[3].

---

(١) المستصفى، للغزالي، ١/ ١٧٠، ١٧١.

(٢) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج، ٢/ ٢٨٣، ٢٩٠.

(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني، ٦٥.

ويرد على هذا بأن العبرة في الإجماع باتفاق المجتهدين، من أمة محمد ﷺ في عصر من العصور على مسألة اجتهادية؛ فمحل النزاع هو حصول الاتفاق، أم لا، لا ما كان من اعتراض في المئة الثانية، أما اعتراض ابن سيرين؛ فقد سبق الرد عليه.

٥ـ إجماع الناس: على نقل المرسل إلى اليوم، ولا فائدة في نقله، وروايته، والاشتغال به إلا العمل بموجبه، وبهذه الطريقة أثبتنا العمل بخبر الآحاد المسندة[١].

٦ـ قاعدة الظاهر حجة: والظاهر أنهم ـ الصحابة ـ لا يروون إلا عن صحابي، والصحابة معلومة عدالتهم؛ فإن رووا عن غير الصحابي، فلا يروون إلا عمن علموا عدالتهم، والرواية عن غير عدل وهم بعيد، لا يلتفت إليه، ولا يعول عليه[٢]؛ لأن الغالب لا يزول بالنادر.

٧ـ عمل الصحابي: ما صح عن عمر ﷺ أنه كان وجار له يتناوب مجلس النبي ﷺ؛ هذا يومًا، وهذا يومًا، ثم يخبر الحاضر منهما الغائب بما يكون في يومه؛ وهذا يدل على أن بعضهم كان يروي عن بعض، وبواسطته[٣].

الترجيح:

إن علة اعتبار ما تمسك به النفاة، والمثبتون؛ هي تحقيق الثقة، إذا تحققت هذه العلة، قلنا بقبول المرسل، وإذا انتفت منعنا العمل به؛ لأن الحكم يدور مع علته وجودًا، وعدمًا.

وهذه العلة مسلكها الإجماع الذي ثبت نقله من طريق المعنى؛ استفاضةً، وتواترًا، فإذا سبرنا ما ردوه، وما قبلوه، حصل لنا أنهم لم يراعوا صفات تعبدية؛ كالعدد، والحرية، وإنما اعتمدوا الثقة المحضة، فتعتبر هذه قاعدة في الباب[٤]، وعلى هذا ينبغي حمل قول الشافعي في الرسالة[٥]، فما اشترطه في قبول المرسل إنما هو من قبيل تحقيق

---

(١) إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٣٥٢؛ وكشف الأسرار على أصول البزدوي، ٤/٣.

(٢) روضة الناظر، وجنة المناظر، لابن قدامة، ٦٤.

(٣) شرح مختصر الروضة، لابن سعيد الطوفي، ٢/٢٢٨.

(٤) البرهان، للجويني، ١/ ٤١٠.

(٥) انظر: الرسالة، للشافعي، ٤٦١.

هذه العلة، والتأكد منها، ولو بغالب الظن.

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة، ما ذكره في الأجير؛ حيث قال: «فأما الأجير الخاص؛ فهو الذي يستأجره مدة، فلا ضمان عليه ما لم يتعد»، قال أحمد في رواية مهنا، في رجل أمر غلامه يكيل لرجل بزرًا، فسقط الرطل من يده، فانكسر: «لا ضمان عليه»، فقال: «أليس هو بمنزلة القصار؟»، قال: «لا، القصار مشترك». قيل: فرجل اكترى رجلًا يحرث له بقرة، فكسر الذي يحرث به؟ قال: «لا ضمان عليه»؛ وهذا مذهب مالك، وأبي حنيفة، وأصحابه، وظاهر مذهب الشافعي، وله قول آخر؛ أن جميع الأجراء يضمنون، وروى في مسنده عن علي ﷺ أنه كان يضمن الأجراء، ويقول «لا يصلح الناس إلا هذا».

ولنا أن عمله غير مضمون عليه، فلم يضمن ما تلف به؛ كالقصاص، وقطع يد السارق، وخبر علي ﷺ مرسل؛ والصحيح فيه أنه كان يضمن الصباغ الصواغ[1]».

قاعدة: مُدَاوَمَتُهُ ﷺ دَلِيلٌ عَلَى الأَفْضَلِيَّةِ: ١٢٥/٣:

هل مداومته ﷺ على الفعل من غير إضافة أمارة، أو قرينة أخرى دليل على الأفضلية؟ أم أنه لا بد من هذه القرينة؟ أرى أن مداومته ﷺ من غير دليل يحمل على الأفضل، والمندوب؛ بناء على أقل أحوال الحمل؛ وهو الندب، والأفضل؛ لأنه كما سبق المداومة على الفعل تتردد بين الوجوب، والندب، ولا ثالث لهما، وإذا كان الراجح أن المداومة لا تكفي لحمل الفعل على الوجوب إلا بدليل آخر، أو أمارة أخرى؛ فإن المداومة على الفعل، والمجردة عن القرائن الصارفة للوجوب مثلًا كافية لصرف الفعل إلى جهة الندب؛ اكتفاءً بأقل الأحوال، وهو الندب. أما الإمام الرازي؛ فقد أضاف لهذه القاعدة قيدًا آخر؛ حيث قال عن الوجه الذي يقع عليه فعل الرسول ﷺ: «وهو ثلاثة: الإباحة، والوجوب، والندب:

وأما الندب.....، ورابعها: أن يداوم على الفعل، ثم يخل به من غير نسخ؛ فتكون

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٨/ ١٠٦، (بتصرف).

مداومته - عليه الصلاة والسلام - دليلًا على كونه طاعة، وإخلاله به من غير نسخ دليلًا على عدم الوجوب»[١].

وتبعه في ذلك صاحب «التحصيل على المحصول»؛ حيث قال: «ويختص الندب، والوجوب بمعرفة وقوع الفعل، قضاء واجب، أو مندوب، والندب بمعرفة إدامة الفعل، والإخلال به بلا نسخ»[٢].

وعن هذا قال الإسنوي: «وفي المحصول ومختصراته، أنه يعلم - أيضًا - بأن يداوم على فعله.... إلخ»، أقول: «لم يذكر هذه الأمارة المصنف، ولا صاحب «جمع الجوامع»؛ لأن من ذكرها بنى ذلك على أن مجرد المواظبة بلا ترك تفيد الوجوب»[٣].

وعليه تكون القاعدة عندهم: دوامه ﷺ على الفعل من غير نسخ دليل على الأفضلية.

وهذه الصياغة نَصٌّ فيها على قرينة صرف الفعل إلى جهة الندب.

أما صياغة ابن قدامة؛ فأرى أنها سليمة، وكافية بدون إضافة الرازي، والأرموي؛ بناءً على حمل الفعل على أقل الأحوال. ومن تطبيقات هذه القاعدة عنده في المغنى، ما ذكره في مسألة «القصر والفطر»؛ حيث قال: «أما القصر، فهو أفضل من الإتمام في قول جمهور العلماء، وقد كره جماعة منهم الإتمام؛ قال أحمد: ما يعجبني، وقال ابن عباس للذي قال له: كنت أتم الصلاة، وصاحبي يقصر: أنت الذي كنت تقصر، وصاحبك يتم، وشدد ابن عمر على من أتم الصلاة؛ فروي أن رجلًا سأله عن صلاة السفر، قال: ركعتان؛ فمن خالف السنة كفر، وقال بشر بن حرب: سألت ابن عمر: كيف صلاة السفر يا أبا عبدالرحمن؟ قال: أما أنتم تتبعون سنة نبيكم ﷺ أخبرتكم، وأما لا تتبعون سنة نبيكم، فلا أخبركم؟ قلنا: بخير ما اتُّبِعَتْ سنة نبينا يا أبا عبدالرحمن، قال: كان رسول الله ﷺ إذا خرج من المدينة، لم يزد على ركعتين، حتى يرجع إليها، رواه سعيد[٤]، قال: ثنا حماد بن زياد، عن بشر، ولما بلغ ابن مسعود أن عثمان صلّى

---

(١) المحصول، للرازي، ١/٥١٤، ٥١٥.

(٢) التحصل على المحصول، ١/٤٤١.

(٣) نهاية السول شرح منهاج الأصول، ٣/ ٣٤.

(٤) أخرجه ابن ماجة في باب «ما جاء في الوتر في السفر»، من كتاب «إقامة الصلاة».

أربعًا، استرجع، وقال: صليتُ مع رسول الله ﷺ ركعتين، ومع أبي بكر ركعتين، ومع عمر ركعتين، ثم تفرقت بكم الطرق، ووددت أن حظي من أربع ركعتان متقبلتان[1]. وهذا قول مالك، ولا أعلم فيه مخالفًا، من الأئمة إلا الشافعي في أحد قوليه، قال: «الإتمام أفضل؛ لأنه أكثر عملًا، وعددًا، وهو الأصل، فكان أفضل؛ كغسل الرجلين».

ولنا أن النبي ﷺ كان يداوم على القصر؛ بدليل ما ذكرنا من الأخبار، وقال ابن عمر: «صحبت رسول الله ﷺ في السفر، فلم يزد على ركعتين، حتى قبضه الله[2]»[3].

ويتفق ابن قدامة مع الرازي، والأرموي في صياغتها؛ حيث يقول:

قاعدة: فِعْلُهُ ﷺ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ يَدُلُّ عَلَى الِاسْتِحْبَابِ: ١٤٩/١:

وهو بصدد الحديث عن تخليل اللحية؛ حيث قال: «وأكثر من حكى وضوء رسول الله ﷺ لم يحكه، ولو كان واجبًا، لما أخل به في وضوئه، ولو فعله في كل وضوء؛ لنقله كل من حكى وضوءه، أو أكثرهم، وتركه لذلك يدل على أن غسل ما تحت الشعر الكثيف ليس بواجب؛ لأن النبي ﷺ كان كثيف اللحية، فلا يبلغ الماء تحت شعرها بدون التخليل، والمبالغة، وفعله التخليل في بعض أحيانه يدل على الاستحباب. ذلك، والله أعلم»[4].

ومن القرائن التي تحمل الفعل على الأفضلية، والاستحباب، فعله ﷺ ومتابعته أصحابه له فيه، وعليه؛:

---

(١) أخرجه البخاري في باب «الصلاة بمنى»، من كتاب «التقصير»، وفي باب «الصلاة بمنى»، من كتاب «الحج»، ومسلم في باب «قصر الصلاة بمنى» من كتاب «المسافرين».

(٢) أخرجه البخاري في باب «مقام النبي ﷺ بمكة زمن الفتح»، من كتاب « »، ومسلم في باب «صلاة المسافرين وقصرها»، من كتاب «المغازي»، ومسلم في باب «صلاة المسافرين وقصرها».

(٣) المغني، ١٢٥/٣.

(٤) المغني، ١/ ١٤٩.

فالقاعدة: مِنْ فِعْلِ النَّبِيِّ ﷺ وَأَصْحَابِهِ دَلِيلٌ عَلَى أَفْضَلِيَّةِ الْفِعْلِ: ٥/٦٧:

ففعل النبي ﷺ، ومتابعة أصحابه - رضوان اللَّه عليهم - له فيه، ينقل الفعل من جهة الجواز إلى الأفضلية، والاستحباب.

ومثاله: مسألة الإحرام قبل الميقات: قال ابن قدامة: «ولنا أن النبي ﷺ، وأصحابه أحرموا من الميقات، ولا يفعلون إلا الأفضل؛ فإن قيل: إنما فعل هذا؛ لتبيين الجواز، قلنا: قد حصل بيان الجواز بقوله؛ كما في سائر المواقيت، ثم لو كان كذلك، لكان أصحاب النبي ﷺ، وخلفاؤه يحرمون من بيوتهم، ولما تواطئوا على ترك الأفضل، واختيار الأدنى، وهم أهل التقوى، والفضل، وأفضل الخلق، ولهم من الحرص على الفضائل والدرجات ما لهم، وقد روى أبو يعلى الموصلي في مسنده عن أبي أيوب، قال: قال رسول اللَّه ﷺ «يَسْتَمْتِعُ أَحَدُكُمْ بِحِلِّهِ مَا اسْتَطَاعَ؛ فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي مَا يَعْرِضُ لَهُ فِي إِحْرَامِهِ»[1]، وروى الحسن أن عمران بن حصين أحرم من مصره، فبلغ ذلك عمر، فغضب، وقال: «يتسامع الناس أن رجلًا من أصحاب رسول اللَّه ﷺ أحرم في مصره، وقال: إن عبداللَّه بن عامر أحرم من خراسان، فلما قدم على عثمان لامه فيما صنع، وكرهه له»، رواهما سعيد، والأثرم[2][3].

وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ

قَاعِدَةٌ: لَا يَشْتَغِلُ النَّبِيُّ ﷺ وَأَصْحَابُهُ إِلَّا بِالْأَفْضَلِ: ٩/٣٤٣.

ومثاله: ما أورده ابن قدامة، وهو بصدد الحديث عن المذاهب في استحباب النكاح، وفي تركه؛ حيث قال: «ولنا ما تقدم من أمر اللَّه - تَعَالَى - به، ورسوله،

---

(١) أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى»، في باب «من استحب الإحرام من دويرة أهله»، من كتاب «الحج».

(٢) أخرجه البيهقي بدون كلام عمر في باب «من استحب من الإحرام دويرة أهله»، من كتاب «الحج»، والثاني أخرجه البيهقي في الموضع السابق.

(٣) المغني، ٥/ ٦٧.

وحثهما عليه، وقال ﷺ: «وَلَكِنِّي أَصُومُ، وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي، وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ؛ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي، فَلَيْسَ مِنِّي»، وقال سعد: لقد رد النبي على عثمان بن مظعون التبتل[١]، ولو كان التخلي أفضل، لانعكس الأمر؛ ولأن النبي ﷺ تزوج، وبالغ في العدد، وفعل ذلك أصحابه، ولا يشتغل النبي ﷺ، وأصحابه إلا بالأفضل، ولا تجتمع الصحابة على ترك الأفضل، والاشتغال بالأدنى»[٢].

ومن القرائن التي تصرف فعله ﷺ إلى جهة الأفضلية نقله ﷺ لأصحابه إلى فعل آخر.

فالقاعدة: أَنَّهُ لَا يَنْقُلُ ﷺ أَصْحَابَهُ إِلَّا إِلَى الأَفْضَلِ: ٨٥/٥:

ومن تطبيقاتها عند ابن قدامة مسألة: الأفضل في النسك: التمتع، أم الإفراد، أم القران؟، فقال بعدما سرد الخلاف، وأدلة المختلفين، رجح بهذه القاعدة قائلًا: «لنا ما روى ابن عباس، وجابر، وأبو موسى، وعائشة أن النبي ﷺ أمر أصحابه، لما طافوا بالبيت، أن يحلوا بالبيت، ويجعلوها عمرة، فنقلهم من الإفراد، والقران، إلى المتعة، ولا ينقلهم إلا إلى الأفضل، وهذه الأحاديث متفق عليها، ولم يختلف عن النبي ﷺ أنه لما قدم مكة، أمر أصحابه أن يحلوا، إلا من ساق هَدْيًا، وثبت على إحرامه، وقال: «لَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ، مَا سُقْتُ الْهَدْيَ، وَلَجَعَلْتُهَا عُمْرَةً»، قال جابر: حججنا مع النبي ﷺ يوم ساق البدن معه، وقد أهلوا بالحج مفردًا، فقال لهم: «حِلُّوا مِنْ إِحْرَامِكُمْ بِطَوَافٍ بِالْبَيْتِ، وَبَيْنَ الصَّفَا، وَالْمَرْوَةِ، ثُمَّ أَقِيمُوا حَلَالًا، حَتَّى إِذَا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ، فَأَهِلُّوا بِالْحَجِّ، وَاجْعَلُوا الَّتِي قَدِمْتُمْ بِهَا مُتْعَةً»، فقالوا: كيف نجعلها متعة، وقد سمينا الحج؟ فقال: «افْعَلُوا مَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ، فَلَوْلَا أَنِّي سُقْتُ الْهَدْيَ، لَفَعَلْتُ مِثْلَ الَّذِي أَمَرْتُكُمْ بِهِ»، وفي لفظ: «فقام رسول الله ﷺ، فقال: «قَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي أَتْقَاكُمْ لِلَّهِ، وَأَصْدَقُكُمْ، وَأَبَرُّكُمْ، وَلَوْلَا هَدْيِي، لَحَلَلْتُ؛ كَمَا تَحِلُّونَ، وَلَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ، مَا أَهْدَيْتُ»؛ فحللنا، وسمعنا، وأطعنا. متفق عليهما[٣]، فنقلهم إلى التمتع،

---

(١) الأول أخرجه البخاري في باب «الترغيب في النكاح»، من كتاب «النكاح»، ومسلم في باب «استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه»، في كتاب «النكاح».

(٢) المغني، ٩/ ٣٤٢، ٣٤٣.

(٣) أخرجه البخاري في باب «تقضي الحائض المناسك كلها»، من كتاب «الحج»، وفي باب «عمرة =

وتَأَسَّفَ؛ إذ لم يمكنه ذلك، فدل على فضله[1].

وهذه الجملة الأخيرة هي من القرائن التي تدل على الأفضلية، وعليه؛ فالقاعدة: تأسفه ﷺ إذا لم يمكنه فعل ذلك دليل على أفضليته[1]؛ ومن القرائن التي تحمل الفعل على الأفضل:

قاعدة: إِنَّهُ ﷺ لَا يَتْرُكُ الأَفْضَلَ مَعَ قُرْبِهِ، وَيَتَكَلَّفُ فِعْلَ النَّاقِصِ مَعَ بُعْدِهِ، وَلَا يَشْرَعُ لِأُمَّتِهِ تَرْكَ الفَضَائِلِ: ٣/٢٦٠:

قال ابن قدامة عن محل صلاة عيد الأضحى: «السنة أن يصلى العيد في المصلى؛ أمر بذلك علي رضي الله عنه، واستحسنه الأوزاعي، وأصحاب الرأي، وهو قول ابن المنذر، وحكي عن الشافعي: إن كان مسجد البلد واسعًا، فالصلاة فيه أولى؛ لأنه خير البقاع، وأطهرها، ولذلك يصلي أهل مكة في المسجد الحرام.

ولنا أن النبي ﷺ كان يخرج إلى المصلى، ويدع مسجده؛ وكذلك الخلفاء بعده، ولا يترك النبي ﷺ الأفضل مع قربه، ويتكلف فعل الناقص مع بعده، ولا يشرع لأمته ترك الفضائل، ولأننا قد أمرنا باتباع النبي ﷺ، والاقتداء به، ولا يجوز أن يكون المأمور به هو الناقص، والمنهي عنه هو الكامل، ولم ينقل عن النبي ﷺ أنه صلى العيد بمسجده إلا من عذر»[2]؛ ومما يصرف الأمر إلى جهة الفضيلة:

قَاعِدَةٌ: نَفْيُهُ ﷺ الإِجْزَاءَ إِلَّا فِي مَحَلٍّ مَحْدُودٍ يُحْمَلُ عَلَى الكَمَالِ، وَالفَضِيلَةِ بِقَرِينَةٍ: ٣/٨ - ٩:

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة في المغني ما أورده في مسألة «الصلاة في

= التنعيم»، من كتاب «العمرة»، ومسلم في باب «بيان وجوه الإحرام»، من كتاب «الحج». والحديث الثاني أخرجه البخاري في باب «التمتع، والإقران، والإفراد»، من كتاب «الحج»، ومسلم في باب «بيان وجوه الإحرام»، من كتاب «الحج».

(١) المغني، لابن قدامة، ٥/ ٨٤، ٨٥.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٣/ ٢٦٠.

الجماعة»؛ حيث قال: «ويجوز فعلها في البيت، والصحراء، وقيل فيه رواية أخرى؛ أن حضور المسجد واجب، إذا كان قريبًا منه؛ لأنه يروى عن النبي ﷺ أنه قال: «لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ»(1)، ولنا قول النبي ﷺ: «أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ مِنْ قَبْلِي؛ جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ طَيِّبَةً، وَطَهُورًا، وَمَسْجِدًا؛ فَأَيُّمَا رَجُلٍ أَدْرَكَتْهُ الصَّلَاةُ صَلَّى حَيْثُ كَانَ»، متفق عليه(2). وقالت عائشة صلى النبي ﷺ في بيته، وهو شاكٍ، فصلى جالسًا، وصلى وراءه قوم قيامًا، فأشار إليهم أن اجلسوا، رواه البخاري(3)، وقال النبي ﷺ لرجلين: «إِذَا صَلَّيْتُمَا فِي رِحَالِكُمَا، ثُمَّ أَدْرَكْتُمَا الْجَمَاعَةَ، فَصَلِّيَا مَعَهُمْ؛ تَكُنْ لَكُمَا نَافِلَةً»(4)، وقوله «لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ»؛ لا نعرفه إلا من قول علي نفسه؛ كذلك رواه سعيد في سننه، والظاهر: أنه إنما أراد الجماعة، وعبر بالمسجد عن الجماعة؛ لأنه محلها، ومعناه: «لا صلاة لجار المسجد إلا مع الجماعة»، وقيل: أراد به الكمال، والفضيلة؛ فإن الأخبار الصحيحة دلت على أن الصلاة في غير المسجد صحيحة جائزة(5).

- نفيه ﷺ هو: «لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ»

- إلا محل محدود: هو إلا في المسجد.

والقرينة هي الأخبار الصحيحة، دلت على أن الصلاة في غير المسجد صحيحة جائزة.

ومن القرائن التي تجعل الفعل من الفضائل: الوقت؛ فللوقت المعين أثر في حمل الفعل إلى جهة الفضيلة؛ والقاعدة في هذه المسألة:

---

(1) أخرجه الدارقطني في باب «الحث لجار المسجد على الصلاة فيه إلا من عذر»، من كتاب «الصلاة»، وهو حديث ضعيف.

(2) أخرجه البخاري في أول باب، من كتاب «التيمم»، وفي باب قول النبي ﷺ «جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا»، من كتاب «الصلاة»، ومسلم في «مواضع الصلاة» من كتاب «المساجد».

(3) رواه البخاري في باب «إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ»، من كتاب «الأذان»، في باب «صلاة القاعد»، من كتاب «التقصير».

(4) رواه مسلم في باب «كراهية تأخير الصلاة عن وقتها المختار»، من كتاب «المساجد».

(5) المغني، ٣/ ٨، ٩.

قاعدة: فِعْلُهُ ﷺ فِي وَقْتِ الْفَضِيلَةِ يُعَدُّ مِنَ الْفَضَائِلِ: ٣١٢/٥:

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة: قوله في طواف الزيارة في الحج: «ولهذا الطواف وقتان؛ وقت فضيلة، ووقت إجزاء؛ فأما وقت الفضيلة، فيوم النحر بعد الرمي، والنحر والحلق؛ لقول جابر في صفة حج النبي ﷺ يوم النحر: «فأفاض إلى البيت، فصلى بمكة الظهر»، وفي حديث عائشة الذي ذكرت فيه حيض صفية، قالت: «أفضنا يوم النحر»، وقال ابن عمر: «أفاض النبي ﷺ يوم النحر، ثم رجع، فصلى الظهر»، متفق عليهما[(1)]»[(2)].

ومن خلال هذا: يتبين أن الإمام موفق الدين بن قدامة يضيف قرائن أخرى لحمل الفعل إلى جهة الفضائل؛ ويتضح هذا من خلال مقارنته مع الإمام الرازي في «المحصول»، و«شرح المحصول»، وما نقله الدكتور/ محمد إسماعيل الأشقر من الرازي، ولم يشر إلى ذلك!

يقول صاحب المحصول: «أما الندب، فيعرف بتلك الثلاثة؛ الأول مع أربعة أخرى:

١ـ أن ينص الرسول ﷺ على أنه مندوب.

٢ـ أن يقع امتثالًا لآية دالة على الندب.

٣ـ أن يقع بيانًا لآية على الندب.

٤ـ أن يعلم من قصده ﷺ القربة بذلك الفعل، فيعلم أنه راجح الوجود، ثم نعرف إنتفاء الوجوب بحكم الاستصحاب فيثبت الندب.

٥ـ أن ينص على أنه كان مخيرًا بين ما فعل، وبين فعل ما ثبت أنه ندب لأن التخيير لا يقع بين الندب، وبين ما ليس بندب.

---

(١) حديث ابن عمر لم يروه البخاري؛ انظر: اللؤلؤ والمرجان، ٢/ ٧٣، وأخرجه مسلم في باب «استحباب طواف الإفاضة يوم النحر»، من كتاب «النحر»، من كتاب «الحج»، وأبو داود في باب «الإفاضة في الحج»، من كتاب «المناسك».

(٢) المغني، ٥/ ٣١٢.

٦ـ أن يقع قضاء لعبادة كانت مندوبة.

٧ـ أن يداوم على الفعل ثم يخل به من غير نسخ، فتكون إدامته عليه الصلاة والسلام دليلًا على كونه طاعة، وإخلاله به من غير نسخ دليلًا على عدم الوجوب[(١)].

وأما الدكتور محمد سليمان الأشقر فقال: يستفاد: الندب من مواقع:

أ ـ أن يكون قد فعله ﷺ على سبيل الوجوب، وعلم أن الوجوب خاص به.

ب ـ أن يكون قد فعله على سبيل البيان لأمر دال على الندب.

ج ـ أن يكون قد فعله على سبيل الامتثال لأمر دال على الندب.

د ـ أن يكون قد فعل فعلًا مجردًا، دل الدليل على أنه فُعِل ندبًا.

هـ ـ أن يكون قد فعل فعلًا مجردًا، ولم يعلم حكمه بالنسبة إليه، ولكن يظهر فيه قصد القربة، بأن يكون مما فعله في العبادة، وكان على خلاف مقتضى الجبلة، أو ظهر فيه ذلك بقرينة أخرى[(٢)].

أما ما ورد عند ابن قدامة في المغني والذي وقفت عليه فهو:

١ـ فعله ﷺ في بعض الأحيان يدل على الاستحباب ١١٧/١.

٢ـ فعله ﷺ وأصحابه دليل على أفضلية الفعل ٢٣٣/٣.

٣ـ لا يشتغل النبي ﷺ وأصحابه إلا بالأفضل ٣٣٦/٧.

٤ـ لا ينقل ﷺ أصحابه إلا إلى الأفضل ٢٣٩/٣.

٥ـ تأسفه ﷺ، إذا لم يمكنه فعل ذلك دليل على أفضليته: ٢٤٠/٢.

٦ـ لا يترك ﷺ الأفضل مع قربه، ويتكلف فعل الناقص مع بعده، ولا يشرع لأمته ترك الفضائل: ٢٢٩/٢، ٢٣٠.

٧ـ فعله ﷺ في وقت الفضائل، يعد من الفضائل: ٤٧٣/٣.

---

(١) انظر المحصول للرازي، ٥١٤/١، ٥١٥.

(٢) أفعال الرسول ﷺ، للدكتور/ محمد سليمان الأشقر، ٣٧٩/١

أما الإباحة المستفادة من الفعل النبوي على شكل قواعد عند ابن قدامة في كتابه المغني؛ فهي كالتالي.

القاعدة الأولى: النَّبِيُّ ﷺ قَدْ يَتْرُكُ المُبَاحَ؛ كَمَا قَدْ يَفْعَلُهُ: ١/١٩٦:

وجاء هذا عنده بصدد الحديث عن «تنشيف أعضاء الوضوء من بلل الوضوء»؛ فقال: «ولا بأس بتنشيف أعضائه بالمنديل من بلل الوضوء، والغسل. قال الخلال: المنقول عن أحمد أنه لا بأس بالتنشيف بعد الوضوء؛ وممن روي عنه أخذ بالمنديل بعد الوضوء عثمان، والحسن بن علي، وأنس، وكثير من أهل العلم، ونهى عنه جابر بن عبدالله، وكرهه عبدالرحمن بن مهدي، وجماعة من أهل العلم؛ لأن ميمونة روت أن النبي ﷺ اغتسل، فأتته بالمنديل، فلم يردها، وجعل ينفض الماء بيده، متفق عليه[1]، والأول أصح؛ لأن الأصل الإباحة، وترك النبي ﷺ لا يدل على الكراهة؛ فإن النبي ﷺ قد يترك المباح كما يفعله»[2].

وقاعدة: مِنْ أَفْعَالِهِ ﷺ لِتِبْيَانِ الجَوَازِ: ٣/٦٠، ٦١:

وقد أوردها ابن قدامة عند حديثه عن صلاة الإمام جالسًا، فقال: «المستحب للإمام إذا مرض، وعجز عن القيام أن يستخلف؛ لأن الناس اختلفوا في صحة إمامته، فيخرج من الخلاف، ولأن صلاة القائم أكمل؛ فيستحب أن يكون الإمام كامل الصلاة، فإن قيل: صلى النبي ﷺ قاعدًا بأصحابه، ولم يستخلف، قلنا: صلى قاعدًا؛ ليبين الجواز، واستخلف مرةً أخرى»[3].

وقاعدة: فِعْلُهُ ﷺ دَالٌّ عَلَى مَشْرُوعِيَّةِ الْفِعْلِ: ٤/٣٥٧.

وهذه القاعدة وظّفها ابن قدامة في عدة مسائل؛ منها: «مسألة صب الماء للصائم

---

(١) رواه البخاري في باب «نفض اليدين من الغسل عن الجنابة» من كتاب «الغسل».

(٢) المغني، ١/ ١٩٥، ١٩٦.

(٣) المغني، ٣/ ٦٠، ٦١.

على الرأس»؛ حيث قال: «لا بأس أن يصب الماء على رأسه من الحر، والعطش؛ لما روي عن بعض أصحاب رسول الله ﷺ أنه قال: لقد رأيت رسول الله ﷺ بالعَرْج[١] يصب الماء على رأسه، وهو صائم من العطش، أو الحر، رواه أبو داود[٢]»[٣].

وقريب من هذه القاعدة:

قاعدة: مِنْ أَفْعَالِهِ ﷺ مَا لَيْسَ بِسُنَّةٍ: ٥/٣٣٥:

ومثاله عند ابن قدامة في «المغني»: حديثه عن «المحصب»؛ فقال: «قال بعض أصحابنا: يستحب لمن نفر أن يأتي المحصب؛ وهو الأبطح؛ وحده ما بين الجبلين إلى المقبرة، فيصلي به الظهر، أو العصر، والمغرب، والعشاء، ثم يضطجع يسيرًا، ثم يدخل مكة».

وكان ابن عمر يرى التحصيب سنة؛ قال ابن عمر: «يصلي بالمحصب، الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء، وكان كثير الاتباع» لرسول الله ﷺ، وكان طاوس يحصب في شعب الخُوز[٤]، وكان سعيد بن جبير يفعله، ثم تركه، وكان ابن عباس، وعائشة لا يريان ذلك سنة؛ قال ابن عباس: «التحصيب ليس بشيء؛ إنما هو منزل نزله رسول الله ﷺ».

وعن عائشة: «أن نزول الأبطح ليس بسنة؛ إنما نزله رسول الله ﷺ؛ ليكون أسمح لخروجه إذا خرج»، متفق عليهما[٥]»[٦].

وتبرز أهمية هذه القواعد عند مقارنتها بما ذكر الإمام الرازي، والدكتور/ محمد

---

(١) العَرْج: قرية جامعة من عمل الفرع، على أميال من المدينة.
(٢) أخرجه أبو داود في باب «الصائم يصب عليه الماء من العطش»، من كتاب «الصيام».
(٣) المغني، لابن قدامة، ٤/ ٣٥٧.
(٤) شعب [الخوز] بمكة، سمي بهذا الاسم؛ لأن نافع بن الخوزي نزله، وكان أول من بنى فيه، معجم البلدان، ٣/ ٢٩٥.
(٥) أخرجه البخاري في باب «المُحَصَّب»، من كتاب «الحج»، ومسلم في باب «استحباب النزول بالمحصب»، من كتاب «الحج».
(٦) المغني، لابن قدامة، ٥/ ٣٣٥.

سليمان الأشقر عن نفس الموضوع؛ حيث قال الإمام الرازي: «أما الإباحة؛ فتعرف بطرق أربعة:

أحدها: أن ينص الرسول ﷺ على أنه مباح.

وثانيها: أن يقع امتثالًا لآية دالة على الإباحة.

ثالثها: أن يقع بيانها لآية دالة على الإباحة.

رابعها: «أنه لما ثبت أنه لا يذنب، ثبت أنه لا حرج عليه في ذلك الفعل، ولا في تركه، وانتفى الوجوب، والندب بالبقاء على الأصل، فحينئذٍ يعرف كونه مباحا»(١).

وأما عند الدكتور/ محمد سليمان الأشقر؛ فالإباحة تُستَفَادُ من مواضع:

١. ما فعله ﷺ من الأمور الجِبِلِّيَّةِ.

٢. ما فعله من الأمور العادية، والدنيوية.

٣. ما فعله ﷺ بيانًا لآيةٍ دالة على الإباحة.

٤. ما فعله امتثالًا لآية دالة على الإباحة.

٥. ما فعله، وعلمناه، قد فعله على سبيل الإباحة؛ لقرينة تدل على ذلك.

٦. ما فعله، وجهلنا حكمه، وليس بما ظهر فيه قصد القربة(٢).

أما ابن قدامة؛ فيمكن جمع ما استخلصته من قواعد في هذا الباب فيما يلي:

- النَّبِيُّ ﷺ قَدْ يَتْرُكُ الْمُبَاحَ؛ كَمَا قَدْ يَفْعَلُهُ: ١٦٢/١.

- مِنْ أَفْعَالِهِ ﷺ مَا هُوَ لِتِبْيَانِ الْجَوَازِ: ٤٨/٢.

- فِعْلُهُ ﷺ الدَّالُّ عَلَى مَشْرُوعِيَّةِ الْفِعْلِ: ٤٣/٣.

- مِنْ أَفْعَالِهِ ﷺ مَا لَيْسَ بِسُنَّةٍ: ٤٨٩/٩.

أما أقواله ﷺ، وما تدل عليه من أحكام، فهي مبثوثة في مباحث القواعد الأصولية

---

(١) المحصول، للرازي، ١/ ٥١٤.

(٢) أفعال الرسول ﷺ، للدكتور/ محمد سليمان الأشقر، ١/ ٣٨٢.

اللغوية وغيرها، إلا أن ما استخرجته من قواعد في دليل السنة يفيد بعضه الأفضلية بقرائن.

وهذه هي القواعد المستخلصة:

قَاعِدَةٌ: الأَفْضَلُ مَا فَضَّلَهُ ﷺ: ٥٩/٣.

وقد وردت هذه القاعدة عند ابن قدامة عند حديثه عن «خير الصفوف في الصلاة»، فقال: «وخير صفوف الرجال أولها، وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها، وشرها أولها؛ لقول رسول الله ﷺ: «خَيْرُ صُفُوفِ الرِّجَالِ أَوَّلُهَا، وَشَرُّهَا آخِرُهَا، وَخَيْرُ صُفُوفِ النِّسَاءِ آخِرُهَا، وَشَرُّهَا أَوَّلُهَا»، رواه مسلم، وأبو داود[١]. وعن أبي بن كعب، قال: قال رسول الله ﷺ: «الصَّفُّ الأَوَّلُ عَلَى مِثْلِ صَفِّ المَلَائِكَةِ، وَلَوْ تَعْلَمُونَ فَضِيلَتَهُ، لَابْتَدَرْتُمُوهُ»، رواه أحمد في المسند[٢]، وعن أنس أن رسول الله ﷺ قال: «أَتِمُّوا الصَّفَّ المُقَدَّمَ؛ فَمَا كَانَ مِنْ نَقْصٍ، فَلْيَكُنْ فِي الصَّفِّ المُؤَخَّرِ»، وعن عائشة، قالت: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى مَيَامِنِ الصُّفُوفِ»، رواهما أبو داود[٣][٤].

وقاعدة: الأَفْضَلُ لِقَوْلِهِ ﷺ الصَّرِيحِ: ٥٩٦/٢:

فإذا كان ما فضله ﷺ حجة؛ فمن باب أولى، وأحرى صريح تفضيله ﷺ وهذا الأمر ورد عند ابن قدامة؛ في معرض حديثه عن «أفضل وقت الوتر»؛ حيث قال: «والأفضل فعله في آخر الليل؛ لقول النبي ﷺ: «مَنْ خَافَ أَنْ لَا يَقُومَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ، فَلْيُوتِرْ مِنْ أَوَّلِهِ، وَمَنْ طَمِعَ أَنْ يَقُومَ آخِرَهُ، فَلْيُوتِرْ آخِرَ اللَّيْلِ؛ فَإِنَّ صَلَاةَ آخِرِ اللَّيْلِ

---

(١) أخرجه مسلم في باب «تسوية الصفوف» إلخ، من كتاب «الصلاة»، وأبو داود في باب «صف النساء»، و«كراهية التأخير عن الصف الأول»، من كتاب «الصلاة».

(٢) وكذلك أخرجه أبو داود في باب «فضل صلاة الجماعة»، من كتاب «الصلاة».

(٣) الأول: في باب «تسوية الصفوف»، من كتاب «الصلاة». الثاني: في باب «من يستحب أن يلي الإمام في الصف»، و«كراهية التأخير من كتاب الصلاة».

(٤) المغني، ٥٩/٣.

مَشْهُودَةٌ»[١]. وذلك أفضل وهذا صريح»[٢].

وقاعدة: قَوْلُهُ ﷺ دَالٌّ عَلَى وَقْتِ الْفَضِيلَةِ: ٣/١٦٤ ـ ١٦٥ ـ ١٦٦:

وهي قاعدة أوردها ابن قدامة عند حديثه عن «وقت الفضيلة ليوم الجمعة»؛ حيث قال: «وللسعي إلى الجمعة وقتان؛ وقت وجوب، ووقت فضيلة؛ فأما وقت الوجوب؛ فما ذكرناه، وأما وقت الفضيلة؛ فمن أول النهار؛ فكلما كان أبكر، كان أولى، وأفضل؛ وهذا مذهب الأوزاعي، والشافعي، وابن المنذر، وأصحاب الرأي.

ولنا ما روى أبو هريرة؛ أن رسول الله ﷺ قال: «مَنِ اغْتَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ غُسْلَ الْجَنَابَةِ، ثُمَّ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الأُولَى؛ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَدَنَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ؛ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَقَرَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ؛ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ كَبْشًا أَقْرَنَ، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الرَّابِعَةِ؛ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ دَجَاجَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الْخَامِسَةِ؛ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَيْضَةً، فَإِذَا خَرَجَ الإِمَامُ، حَضَرَتِ الْمَلَائِكَةُ يَسْتَمِعُونَ الذِّكْرَ»[٣]، متفق عليه، وفي لفظ «إِذَا كَانَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ، وَقَفَ عَلَى كُلِّ بَابٍ مِنْ أَبْوَابِ الْمَسْجِدِ مَلَائِكَةٌ؛ يَكْتُبُونَ الأَوَّلَ، فَالأَوَّلَ، فَإِذَا خَرَجَ الإِمَامُ، طَوَوُا الصُّحُفَ، وَجَاءُوا يَسْتَمِعُونَ»، متفق عليه[٤][٥].

مُدَاوَمَتُهُ ﷺ عَلَى الْفِعْلِ قَدْ تَدُلُّ عَلَى الْوُجُوبِ: ١/١٦٨

السنة ثلاثة أنواع: قول، وفعل، وإقرار بعد العلم، أما الفعل؛ فهو أبلغ في التأسي، والامتثال؛ لأن البيان بالفعل قد ينفرد عن القول، وقد يرد مع القول، فيؤيده، ويقويه، ويقطع عنه احتمالات شتى[٦].

---

(١) أخرجه مسلم في باب «من خاف أن لا يقوم من آخر الليل»، من كتاب «صلاة المسافرين»، والترمذي في باب «ما جاء في كراهية النوم قبل الوتر»، من أبواب الوتر.

(٢) المغني، ٢/٥٩٦.

(٣) أخرجه البخاري في باب «فضل الجمعة»، من كتاب «الجمعة»، ومسلم في باب «الطيب والسواك يوم الجمعة»، من كتاب «الجمعة».

(٤) أخرجه البخاري في باب «الاستماع إلى الخطبة»، من كتاب «الجمعة»، وفي باب «ذكر الملائكة»، من كتاب «بدء الخلق»، ومسلم في باب «فضل التهجير يوم الجمعة»، من كتاب «الجمعة».

(٥) انظر: المغني، لابن قدامة، ٣/ ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦.

(٦) انظر: أفعال الرسول ﷺ ١/ ٩٦.

والفعل منه ﷺ؛ إما أن يكون واجبًا، أو مندوبًا، أو مباحًا، أما الكراهة، فلا.

ولكن ما هي بعض القرائن التي يتعين بها لدينا حكم فعله ﷺ؟

أقول: إن ذلك يأتي على شكل قواعد أصولية؛ منها أنه إذا كان الفعل منه ﷺ قد يحمل على الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، فهل مداومته ﷺ للفعل دليل على وجوبه بهذا على الاطلاق؟ أقول: إن ابن قدامة أورد هذه القاعدة في معرض الاستدلال على بعض العبادات[1]، معتبرًا المداومة والاستمرارية دليلًا على الوجوب، ويتفق معه في هذه الصياغة لهذه القاعدة الإمام البيضاوي، وصاحب «جمع الجوامع»، كما قال الإسنوي، وهو بصدد ما يتعين به فعله ﷺ لجهة الندب: «وفي «المحصول»، ومختصراته أن يعلم - أيضًا - بأن يداوم على فعله.... إلخ»، أقول: لم يذكر هذه الأمارة المصنف، ولا صاحب «جمع الجوامع»؛ لأن من ذكرها، بنى ذلك على أن مجرد المواظبة بلا ترك تفيد الوجوب[2].

وإذا كانت المداومة على التكاليف الشرعية مقصودة للشارع، فإنها لا تفيد الوجوب قطعًا؛ لأن المداومة على الفعل، كما تكون في الواجبات، تكون في المندوبات؛ بدليل أن رسول الله ﷺ كان عمله ديمة[3] ووجه الاستدلال بهذا: أن أعماله ﷺ لم تتمحض للوجوب خاصة؛ بل منها ما هو واجب، وما هو مندوب، وما هو مباح.

وقوله ﷺ «أَحَبُّ الأَعْمَالِ إِلَى اللهِ أَدْوَمُهَا، وَإِنْ قَلَّ»[4] وقوله - تعالى -: ﴿إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ ﴿٢٣﴾﴾، [المعارج: ٢٢ - ٢٣]، وقوله - أيضًا -: ﴿يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، [الأنفال: ٣].

ويقول الإمام الشاطبي: «وأيضًا، فإن في توقيت الشارع وظائف العبادات؛ من مفروضات، ومسنونات، ومستحبات في أوقات معلومة الأسباب ظاهرة، ولغير

(١) انظر: المغني، لابن قدامة، ١/ ١٦٨، ٢٠٤، ٣/٢٥٤.
(٢) نهاية السول، ٣/ ٣٤.
(٣) أخرجه البخاري في كتاب «الصوم».
(٤) أخرجه مسلم في باب «صيام النبي ﷺ في غير رمضان».

أسباب»[١].

وإذا كان الأمر هكذا؛ أي أن المداومة على الفعل تشمل الواجب، والمستحب، فلا بد من قرينة أخرى لصرف الفعل إلى الوجوب، أما المداومة فهي قرينة مشتركة لا تكفي لحمل الفعل على الوجوب؛ ولهذا نجد الاختلاف بيّنًا بين ابن قدامة، وغيره في فروع هذه القاعدة؛ ومن هذه الفروع ما قاله ابن قدامة: «يعني أن المضمضة، والاستنشاق واجبان في الطهارتين جميعًا ...»، وقال مالك، والشافعي: «لا يجبان في الطهارتين؛ وإنما هما مسنونان فيهما»، وروي ذلك عن الحسن، والحكم[٢]، وحماد، وقتادة، وربيعة، ويحيى الأنصاري، والليث، والأوزاعي، ولنا أن كل من وصف وضوء رسول الله ﷺ مستقصيًا ذكر أنه تمضمض، واستنشق، ومداومته عليهما، تدل على وجوبهما»[٣].

لهذا؛ أرى أن تكون الصياغة الملائمة لتجنب الملاحظة السابقة كالتالي:

مُدَاوَمَتُهُ ﷺ عَلَى الْفِعْلِ دَلِيلٌ عَلَى الْوُجُوبِ بِقَرِينَةٍ.

وهذا ما يؤكده قول الزركشي، وهو بصدد الحديث عن الطرق التي بها تعرف جهة الفعل من كونه واجبًا، فقال:

رابعها: «أن يداوم على الفعل مع عدم ما يدل على عدم الوجوب؛ لأنه لو كان غير واجب، لأخل بتركه[٤]، وهو ما نص عليه - أيضًا - صاحب «تيسير التحرير»[٥].

ويتأكد هذا بنقض شارح «مسلم الثبوت» القول بأن المداومة مع عدم الترك دليل الوجوب عند الحنفية؛ مما هو معلوم عندهم من سنية صلاة الجماعة، والأذان، والإقامة، وصلاة الكسوف، والخطبة الثانية في الجمعة، والترتيب، والموالاة في الوضوء، والمضمضة، والاستنشاق، وغير ذلك مما ثبت فيه المواظبة من غير ترك، مع عدم تبيين

(١) الموافقات، للشاطبي، ٢/ ٢٤٢.
(٢) أبو مطيع: الحكم بن عبدالله البلخي الفقيه، صاحب أبي حنيفة، المتوفى سنة تسع وتسعين ومئة؛ الجواهر المضيئة، برقم: ١٩٨٠.
(٣) المغني، لابن قدامة، ١/ ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨.
(٤) البحر المحيط، للزركشي، ٤/ ١٨٧.
(٥) انظر: تيسير التحرير، للأمير بادشاه، ٣/ ١٢٧.

سنيتها، بل ثبت عدم الترك، فيعلم أن المواظبة ليست دليل الوجوب عندهم[١].

وكأني بالإمام الإسنوي يرد على ابن قدامة؛ حيث قال: «على أن مجرد المواظبة بلا ترك تفيد الوجوب، وليس كذلك، بل إنما تفيد الوجوب إذا اقترنت بقرينة تدل على ذلك؛ كتوعد على الترك، وإلا فهي للندب ـ أيضًا»[٢].

قاعدة: وَأَمَّا عَدَمُ فِعْلِهِ ﷺ فَدَلِيلٌ عَلَى عَدَمِ الْوُجُوبِ: ١٧٣/٣ ـ ١٧٤:

نعم، فهو أحرص الناس على فعل الواجبات، والمواظبة عليها، بل وتبليغها وبيانها؛ فعدم فعله ﷺ دليل واضح على عدم وجوب الفعل، ومن فروع هذه القاعدة عند ابن قدامة ما ذكره عن «خطبة الجمعة»؛ حيث قال: «ويشترط لكل واحدة منهما ـ الخطبتين ـ حمدًا للَّه ـ تعالَى ـ، والصلاة على رسول اللَّه ﷺ؛ لأن النبي ﷺ قال: «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِحَمْدِ اللَّهِ ـ تَعَالَى ـ، فَهُوَ أَبْتَرُ»[٣]، وإذا وجب ذكر اللَّه ـ تعالَى ـ وجب ذكر النبي ﷺ؛ لما روي في تفسير قوله ـ تعالَى ـ: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴿١﴾ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ﴿٢﴾ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ ﴿٣﴾ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ﴿٤﴾﴾ [الشرح: ١ ـ ٤]، قال: «لَا أُذْكَرُ إِلَّا ذُكِرْتَ مَعِي»، ولأنه موضع وجب فيه ذكر اللَّه ـ تعالَى ـ، والثناء عليه، فوجب فيه الصلاة على النبي ﷺ؛ كالأذان، والتشهد، ويحتمل أن لا تجب الصلاة على النبي ﷺ؛ لأن النبي ﷺ لم يذكر في خطبه ذلك»[٤].

فأما ترك النبي ﷺ؛ فالأصل فيه المكروه، والممنوع، ولكنه قد يقع الترك؛ لما يلي:

قَاعِدَةٌ: مِنْ تَرْكِ النَّبِيِّ ﷺ مَا لَا يَدُلُّ عَلَى الْكَرَاهَةِ: ١٩٦/١:

وقد وردت هذه القاعدة عند ابن قدامة، وهو بصدد الحديث عن مسألة «تنشيف الأعضاء بالمنديل من بلل الوضوء، والغسل»؛ فقال: «قال الخلال: المنقول عن أحمد أنه

---

(١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ٢/ ١٨٠.

(٢) نهاية السول، ٣/ ٣٤.

(٣) أخرجه أبو داود في باب «الهدي في الكلام»، من كتاب «الأدب».

(٤) المغني، لابن قدامة، ٣/ ١٧٣، ١٧٤.

لا بأس بالتنشيف بعد الوضوء، وممن روى عنه أخذ المنديل بعد الوضوء عثمان، والحسن بن علي، وأنس، وكثير من أهل العلم؛ لأن ميمونة روت أن النبي ﷺ اغتسل، فأتته بالمنديل، فلم يردها، وجعل ينفض الماء بيده، متفق عليه[١].

والأول أصح؛ لأن الأصل الإباحة، وترك النبي ﷺ لا يدل على الكراهة؛ فإن النبي ﷺ قد يترك المباح، كما يفعله، وقد روى أبو بكر، عن الشافعي، بإسناده عن عروة، عن عائشة، قالت: «كان للنبي ﷺ خرقة ينشف بها بعد الوضوء»، وسُئِلَ أحمد عن هذا الحديث، فقال: «منكر منكر»، وروي عن قيس بن سعيد، أن النبي ﷺ اغتسل، ثم أتيناه بملحفة، ورْسِيَّة[٢]، فالتحف بها[٣]، إلا أن الترمذي، قال: لا يصح في هذا الباب شيء[٤]»[٥].

وقد أَطْلَقَ على هذا النوع الترك لداعي الجبلة البشرية الدكتور/ محمد سليمان الأشقر، في أطروحته «أفعال الرسول ﷺ[٦]».

قاعدة: المَتْرُوكُ تَقَذُّرًا:

تَرْكُهُ ﷺ بَعْضَ المُبَاحِ تَقَذُّرًا: ١٣/ ٣٤١:

التقذر لغة: الاجتناب، قال صاحب اللسان: القذور من النساء: المتنحية من الرجال؛ ورجل قذور: لا يخالط الناس؛ ويقال: قَذِرْتُ الشيء، أقذره؛ إذا كرهته، واجتنبته؛ والقذور من الإبل: المتنحي؛ والقذور من الإبل: التي يترك ناحية منها، وتستعيد، وتنافرها عند الحلب، قال أبو عبيدة: القاذورة الذي يتقذر الشيء، فلا يأكله.

---

(١) رواه البخاري في باب «نفض اليدين من الغسل عن الجنابة»، في كتاب «الغسل»، والنسائي في باب «غسل الرجلين في غير المكان الذي يغتسل فيه»، من كتاب «الطهارة».

(٢) أي مصبوغة بالورس؛ وهو نبت كالسمسم.

(٣) أخرجه ابن ماجه في باب «المنديل بعد الوضوء وبعد الغسل».

(٤) نص كلام الترمذي: حديث عائشة ليس بالقائم، ولا يصح في هذا الباب شيء، عارضة الأحوذي ١/ ٦٩.

(٥) المغني، لابن قدامة، ١/ ١٩٥، ١٩٦.

(٦) أفعال الرسول ﷺ، للدكتور/ محمد سليمان الأشقر، ٢/ ٥٣.

وروي أن النبي ﷺ كان قاذورة، لا يأكل الدجاج، حتى تعلف؛ [القاذورة ههنا: الذي يقذُر الأشياء؛ وأراد بعلفها أن تطعم الشيء الطاهر، والهاء للمبالغة، وفي حديث أبي موسى في الدجاج: رأيته يأكل شيئًا، فقذِرْتُه؛ أي كرهت أكله؛ كأنه رأه يأكل القذر. أبو الهيثم.

يقال: قِذرْتُ الشيء؛ أقذرُهُ قَذْرًا، فهو مقذور، قال العجاج: وقذري ما ليس بالمقْذُور.

ورجل قاذورة؛ وهو الذي يتبرم الناس، ويجلس وحده.

ورجل قُذَرَة؛ مثال هُمَزَة: يتنزه عن الملائم - ملائم الأخلاق -، ويكرهها[١].

والمكروه تَقَذُّرًا: أطلق عليه الإمام الشاطبي: الكراهية طبعًا[٢]، وقد أورده ابن قدامة في معرض حديثه عن أكل الضب، فقال:

«.... ولنا ما روى ابن عباس، قال: دخلت أنا، وخالد بن الوليد مع رسول الله ﷺ بيت ميمونة، فأتي بضب محنوذ، فقيل: هو ضَبٌّ يا رسول الله ﷺ، فرفع يده، فقلت: أحرامٌ هو يا رسول الله؟ قال: «لَا، وَلَكِنَّهُ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي؛ أَجِدُنِي أَعَافُهُ»، قال خالد: فاجتررته، فأكلته، ورسول الله ﷺ ينظر»، متفق عليه[٣]، قال ابن عباس: «ترك رسول الله ﷺ الضب تَقَذُّرًا، وأُكِلَ على مائدته، ولو كان حرامًا، ما أكل على مائدة رسول الله ﷺ[٤]، وقال عمر: «إن رسول الله ﷺ لم يحرم الضب، ولكنه قذره، ولو كان عندي لأكلته[٥]»[٦].

---

(١) انظر: لسان العرب، مادة [قَذَر].

(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي، ٤/ ٦٠.

(٣) أخرجه البخاري في باب «الشواء»، من كتاب «الأطعمة»، ومسلم في باب «إباحة الضب»، من كتاب «الصيد والذبائح»، وأبو داود في باب «أكل الضب»، من كتاب «الأطعمة».

(٤) أخرجه البخاري في باب «قبول الهدية»، من كتاب «الهبة»، ومسلم في باب «إباحة الضب»، من كتاب «الصيد والذبائح».

(٥) أخرجه مسلم في الباب السابق.

(٦) المغني، لابن قدامة، ١٣/ ٣٤١.

قاعـدة: **تَرْكُهُ ﷺ مَخَافَةَ الْمَشَقَّةِ عَلَى أُمَّتِهِ: ٤٣/٢.**

وقد وردت هذه القاعدة عند ابن قدامة في معرض حديثه عن تأخير صلاة العشاء، فقال: «وإنما يستحب تأخيرها لمنفرد، والجماعة راضين بالتأخير؛ فأما مع المشقة على المأمومين، أو بعضهم، فلا يستحب، بل يكره؛ نص عليه أحمد ـ رحمه الله ـ. قال الأثرم: قلت لأبي عبدالله: كم قدر تأخير العشاء؟، فقال: ما قدرَ يؤخرها بعد أن لا يشق على المأمومين، وقد ترك رسول الله ﷺ تأخير العشاء، والأمر بتأخيرها؛ كراهية المشقة على أمته، وقال النبي ﷺ: «مَنْ شَقَّ عَلَى أُمَّتِي، شَقَّ اللَّهُ عَلَيْهِ»[١]، وإنما نقل التأخير عنه مرة، أو مرتين، ولعله كان لشغلٍ، أو بيان آخر الوقت، وأما في سائر أوقاته؛ فإنه كان يصليها على ما رواه جابر أحيانًا، وأحيانًا إذا رآهم قد اجتمعوا عجل، وإذا رآهم قد أبطئوا أخَّرَ[٢]، وعلى ما رواه النعمان بن بشير؛ أنه كان يصلي العشاء لسقوط القمر الثالثة[٣]، فيستحب للإمام الاقتداء[٤] بالنبي ﷺ في إحدى هاتين الحالتين، ولا يؤخرها تأخيرًا يشق على المأمومين؛ فإن النبي ﷺ كان يأمر بالتخفيف رفقًا بالمأمومين، وقال: «إِنِّي لأَدْخُلُ فِي الصَّلَاةِ، وَأَنَا أُرِيدُ إِطَالَتَهَا، فَأَسْمَعُ بُكَاءَ الصَّبِيِّ أُخَفِّفُهَا؛ كَرَاهِيَةَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمِّهِ»، متفق عليه»[٥].

وهذا الأمر في حقيقته هو ترك للمستحب؛ مخافة المشقة، وهو ما انفرد به بالمقارنة مع الإمام الشاطبي، الذي لم يورد هذه المسألة في كتابه «الموافقات»[٦]!

---

(١) لم أجده بهذا اللفظ عن عائشة، رضي الله عنها، أن رسول الله ﷺ قال: «اللَّهُمَّ مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا، فَشَقَّ عَلَيْهِمْ فَاشْقُقْ عَلَيْهِ»، أخرجه مسلم في باب «فضيلة الإمام العادل»، من كتاب «الإمارة».

(٢) أخرجه البخاري في باب «وقت الظهر عند الزوال»، وفي باب «وقت المغرب»، وباب «وقت العشاء إذا اجتمع الناس أو تأخروا»، من كتاب «المواقيت».

(٣) أخرجه أبو داود في «وقت العشاء الآخرة»، من كتاب «الصلاة».

(٤) أخرجه البخاري في باب «من أخف الصلاة عند بكاء الصبي»، وباب «انتظار الناس قيام الإمام العالم»، من كتاب «الأذان»، ومسلم في باب «أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام»، من كتاب «الصلاة».

(٥) المغني، لابن قدامة، ٢/ ٤٢، ٤٣.

(٦) انظر: الموافقات، للإمام الشاطبي، ٤/ ٦٠، ٦٦.

قاعدة: تَرْكُهُ ﷺ؛ لِدَرْءِ المَفْسَدَةِ الوَاقِعَةِ، أَوِ المُتَوَقَّعَةِ، أَوْ لِمَا سَيَشْغَلُهُ عَنِ الوَاجِبِ: ٣/٨٩:

وقد وظّفها ابن قدامة في معرض حديثه عن «القبلة، وكيف تكون»؛ حيث قال: «ولا يكتب في القبلة شيء؛ وذلك لأنه يشغل قلب المصلي، وربما اشتغل بقراءةٍ عن صلاته، وكذلك يكره تزويقها، وكل ما يشغل المصلي عن صلاته؛ فقد روي أن النبي ﷺ صلى في خميصة لها أعلام، فلما قضى صلاته، قال: «اذْهَبُوا بِهَذَا إِلَى أَبِي جَهْمِ بْنِ حُذَيْفَةَ؛ فَإِنَّهَا أَلْهَتْنِي آنِفًا عَنْ صَلَاتِي، وَائْتُونِي بِأَنْبِجَانِيَّتِهِ»[١] متفق عليه[٢]، وروي أن النبي ﷺ قال لعائشة: «أَمِيطِي عَنَّا قِرَامَكِ[٣] فَإِنَّهُ لَا يَزَالُ تَصَاوِيرُهُ تَعْرِضُ لِي فِي صَلَاتِي»، رواه البخاري[٤]، وإذا كان النبي ﷺ، مع ما أيده الله ـ تعالى ـ به من العصمة، والخشوع شغله ذلك؛ فغيره من الناس أولى[٥]، وعليه، فتركه ﷺ حسبما سبق هو.

قاعدة: مِنْ تَرْكِهِ ﷺ مَا لَا يَدُلُّ عَلَى الكَرَاهَةِ، بَلْ هُوَ مِنْ قَبِيلِ المُبَاحِ.

قاعدة: المَتْرُوكُ تَقَذُّرًا ـ أَوْ تَرْكُهُ ﷺ بَعْضَ المُبَاحِ تَقَذُّرًا.

قاعدة: تَرْكُهُ ﷺ المُسْتَحَبَّ مَخَافَةَ المَشَقَّةِ عَلَى أُمَّتِهِ.

قاعدة: تَرْكُهُ ﷺ لِمَا يَشْغَلُهُ عَنِ الوَاجِبِ.

---

(١) الأنبجانية: كساء غليظ لاعلم له.

(٢) أخرجه البخاري في باب «إذا صلى في ثوب له أعلام، ونظر إلى علمها»، من كتاب «الصلاة»، وفي باب «الالتفات في الصلاة»، من كتاب «الأذان»، ومسلم في باب «كراهة الصلاة في ثوب له أعلام»، من كتاب «المساجد».

(٣) القرام: الستر الرقيق، وفيه رقم، ونقوش.

(٤) أخرجه البخاري في باب «إن صلى في ثوب مصلب، أو تصاوير، هل تفسد؟ وما ينهى عن ذلك»، من كتاب «الصلاة»، وفي باب «كراهية الصلاة في التصاوير»، من كتاب «اللباس».

(٥) المغني، لابن قدامة، ٣/ ٨٨، ٨٩.

إِقْرَارُهُ ﷺ

إن ما أقر به النبي ﷺ عليه غيره، وقع على عدة أوجه؛ فهو إما:

قَاعِدَةٌ: أَنْ يَقَعَ الفِعْلُ بِمَعِيَّتِهِ ﷺ فَلَا يُنْكِرُهُ، فَيُعْتَبَرُ إِقْرَارًا منه: ٤٣٩/٢:

ومن تطبيقات هذه القاعدة: ما ورد عند ابن قدامة عند حديثه عن «أحكام السهو في صلاة الجماعة»؛ حيث قال: «وجملته أن المأموم إذا سها دون إمامه، فلا سجود عليه في قول عامة أهل العلم، وحكي عن مكحول أنه قدم عن قعود إمامه، فسجد، ولنا أن معاوية بن الحكم تكلم خلف النبي ﷺ، فلم يأمره بسجود[(١)]»[(٢)].

قَاعِدَةٌ: أَنْ يَعْلَمَ بِالْفِعْلِ فَيُصَوِّبُهُ، وَيَرَاهُ حَسَنًا: ٤٣/٧:

وهي قاعدة مبثوثة في كتاب «المغني»، لابن قدامة في مسألة «دعوة الحائط بين مالكين»؛ حيث قال: «ولا ترجح الدعوى بكون الدواخل إلى أحدهما، والخوارج، ووجوه الآجر، والحجارة، ولا كون الآجرة الصحيحة مما يلي ملك أحدهما، وأقطاع الآجر إلى ملك الآخر، ولا بمعاقد القِمْط في الخص؛ يعني عقد الخيوط التي يشد بها الخص، وبهذا قال أبو حنيفة، والشافعي، وقال أبو يوسف، ومحمد: يحكم به لمن إليه وجه الحائط، ومعاقد القِمْطِ؛ لما روى نمران بن جارية التميمي عن أبيه؛ أن قومًا اختصموا إلى النبي ﷺ في خص، فبعث حذيفة بن اليمان؛ ليحكم بينهم، فحكم به لمن يليه معاقد القمط، ثم رجع إلى النبي ﷺ، فأخبره، فقال «أَصَبْتَ وَأَحْسَنْتَ»، رواه ابن ماجة[(٣)]»[(٤)].

---

(١) أخرجه مسلم في باب «الكلام في الصلاة، ونسخ ما كان من إباحته»، من كتاب «المساجد»، وأبو داود في باب «تشميت العاطس في الصلاة»، من كتاب «الصلاة».

(٢) المغني، لابن قدامة، ٢/ ٤٣٩.

(٣) رواه ابن ماجة في باب «الرجلان يدعيان في خص»، من كتاب «الأحكام».

(٤) المغني، ٧/ ٤٣.

قاعدة: أَنْ يَعْلَمَ الْفِعْلَ وَلَا يُنْكِرُهُ عَلَى فَاعِلِهِ: ٦/٣٧٠.

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة: «أن يؤجر مسلم نفسه لذمي؛ لعمل في ذمته يصح»؛ لأن عليًا رضي الله عنه أجر نفسه من يهوديٍّ؛ يستقي له كل دلو بتمرة، وأتى بذلك النبي ﷺ، فأكله[1]، وفعل رجل من الأنصار، وأتى به النبي ﷺ، فلم ينكره[2]»[3].

قاعدة: أَنْ يَعْلَمَ الْفِعْلَ، فَيَضْحَكُ مُبْدِيًا رِضَاهُ: ١٤/٥٨١:

ومثاله ما ورد عند ابن قدامة في كتاب عتق أمهات الأولاد؛ حيث قال: «وروي عن سالم بن عبدالله، قال: كان لابن رواحة جارية، وكان يريد الخلوة بها، وكانت امرأته ترصده، فخلا البيت، فوقع عليها، فنذرت به امرأته، وقالت: أفعلتها؟ قال: ما فعلت، قالت: فاقرأ إذًا، فقال:

شَهِدْتُ بِأَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ ... وَأَنَّ النَّارَ مَثْوَى الْكَافِرِينَا
وَأَنَّ الْعَرْشَ فَوْقَ الْمَاءِ طَافٍ ... وَفَوْقَ الْعَرْشِ رَبُّ الْعَالَمِينَا
وَتَحْمِلُهُ مَلَائِكَةٌ شِدَادٌ ... مَلَائِكَةُ الْإِلَهِ مُسَوَّمِينَا[4]

فقالت: أما إذا قرأت، فاذهب إذًا، فأتى النبي ﷺ، فأخبره، فقال: «فلقد رأيته يضحك حتى تبدو نواجذه، ويقول: «هِيهْ، كَيْفَ قُلْتَ؟»، فأكرره عليه يضحك[5].

قاعدة: أَنْ يَرَى ﷺ مَا يُفْعَلُ، فَيَبْتَسِمُ لِذَلِكَ: ١٣/١١٣:

ومن تطبيقاته هذه القاعدة عند ابن قدامة، ما كتبه عن «ذبح الكتابي»؛ حيث قال:

---

(١) أخرجه ابن ماجة في باب «الرجل يسقي كل دلو بتمرة، ويشترط جلدة»، من كتاب «الرهون».
(٢) أخرجه ابن ماجة في باب «الرجل يسقي كل دلو بتمرة»، من كتاب «الرهون».
(٣) المغني، ٦/ ٣٧٠.
(٤) الأبيات لعبدالله بن رواحة، ديوانه: ١٦٥.
(٥) المغني، لابن قدامة، ١٤/ ٥٨٠، ٥٨١.

«ولنا ما روى عبدالله بن مغفل، قال: ولي جراب من شحم من قصر خيبر، فنزوت لآخذه، فإذا رسول الله ﷺ يتبسم إلي»، متفق عليه[١]»[٢].

قاعدة: عَدَمُ نَهْيِهِ ﷺ عَنِ الْفِعْلِ دَلِيلٌ عَلَى الْجَوَازِ: ٢/٦٣:

ومثاله في المغني: «من أذن لغير الفجر قبل دخول الوقت، أعاد إذا دخل الوقت»: «ولنا قول النبي ﷺ: «إِنَّ بِلَالًا يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ، فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُؤَذِّنَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ»، متفق عليه[٣]، «ولم ينهه عنه، فثبت الجواز»[٤].

قاعدة: سُؤَالُهُ ﷺ عَنْ عِلَّةِ الْفِعْلِ، وَسُكُوتُهُ بَعْدَ الْعِلْمِ بِهَا، يُعْتَبَرُ إِقْرَارًا مِنْهُ: ١٠/٥٣٤ - ٥٣٥:

ومثاله في المغني مسألة: «من قَاتَلَ من النساء، والمشايخ، والرهبان، في المعركة، فقتل»؛ حيث قال ابن قدامة: «لا نعلم فيه خلافًا، وبهذا قال: الأوزاعي، والثوري، والليث، والشافعي، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، وقد جاء عن ابن عباس، قال: مر النبي ﷺ بامرأة مقتولة يوم الخندق، فقال: «مَنْ قَتَلَ هَذِهِ؟»، قال رجلٌ: أنا يا رسول الله، قال «وَلِمَ؟»، قال: نازعتني قائم سيفي، قال: فسكت[٥][٦].

---

(١) رواه مسلم في باب «جواز الأكل من طعام الغنيمة في دار الحرب»، من كتاب «الجهاد»، وأخرجه البخاري بمعناه في باب «ما يصيب من الطعام في أرض الحرب»، من كتاب «الخمس»، وفي «غزوة خيبر»، من كتاب «المغازي».

(٢) المغني، لابن قدامة، ١٣/ ٣١٣.

(٣) أخرجه البخاري في باب «أذان الأعمى إذا كان له من يخبره»، وباب «الأذان قبل الفجر»، من كتاب «الأذان»، وفي باب «شهادة الأعمى»، من كتاب «الشهادات»، ومسلم في باب «بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر.. إلخ»، من كتاب «الصيام».

(٤) المغني، ٢/ ٦٣.

(٥) أخرجه الإمام أحمد في المسند، وعبدالرزاق في باب «عقر الشجر بأرض العدو»، من كتاب «الجهاد» المصنف.

(٦) المغني، لابن قدامة، ١٣/ ١٧٩، ١٨٠.

وعليه تكون أوجه إقراره ﷺ كما سبق ـ كالتالي:

١ـ أن يقع الفعل بمعيته ﷺ، فلا يتركه.

٢ـ أن يعلم ﷺ الفعل، فيصوبه، ويراه حسنًا.

٣ـ أن يعلم ﷺ الفعل، ولا ينكره على فاعله.

٤ـ أن يعلم ﷺ الفعل، فيضحك لذلك.

٥ـ أن يحضر ﷺ الفعل دليل على جوازه.

٦ـ عدم نهيه ﷺ عن الفعل دليل على جوازه.

٧ـ سؤاله ﷺ عن علة الفعل، وسكوته بعد العلم بها، يعتبر إقراره فيه.

قاعـدة: سَبَبُ وُرُودِ الْحَدِيثِ يُعِينُ عَلَى تَحْدِيدِ الْمَعْنَى: ٢٧٩/١٣:

من أساسات التعامل مع السنة الذي يعين على فهم النص النبوي فهمًا حسنًا سبب ورود الحديث؛ وهو سبب المورود الذي سبق ذكره؛ ومثال هذه القاعدة عند ابن قدامة: ما ذكره بصدد حديثه عن «صيد الليل»؛ حيث قال: «قال أحمد: لا بأس بصيد الليل، فقيل له قول النبي ﷺ: «أَقِرُّوا الطَّيْرَ عَلَى وُكُنَاتِهَا»[١]، فقال: هذا كان أحدكم يريد الأمر، فيثير الطير، حتى يتفاءل إن كان على يمينه، قال كذا: وإن جاء على يسراه، قال كذا: فقال النبي ﷺ: «أَقِرُّوا الطَّيْرَ عَلَى وُكُنَاتِهَا[٢]»[٣].

قاعـدة: بَيَانُهُ ﷺ حُجَّةٌ: ٣٧/١.

إن بيانه ﷺ تم بالقول، والفعل على الرأي الصائب، وكذا إقراره؛ وذلك بمقتضى قوله ـ تعالَى ـ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، [النحل: ٤٤].

---

(١) أخرجه أبو داود في باب «العقيقة»، من كتاب «الأضاحي».

(٢) انظر التخريج السابق.

(٣) المغني، ١٣/ ٢٧٩.

فبين بقوله؛ كما في الحديث: «وَأُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ»(١).

كما بين بفعله؛ نحو فعله لأعداد الركعات في الصلوات المفروضات، وأوصافها، وقع به البيان؛ لقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿أَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ﴾، [الأنعام: ٧٢].

إلا أن بعض المتكلمين، قالوا: لا يكون البيان إلا بالقول؛ بناءً على أصلهم: «إن بيان المجمل لا يكون إلا متصلًا به، والفعل لا يكون متصلًا بالقول»(٢).

وكان إقراره ـ أيضًا ـ إذا علم بالفعل، ولم ينكره مع القدرة عليه؛ فيكون ذلك بيانًا على جواز فعل ذلك الشيء على الوجه الذي أقره عليه، أو وجوبه إن كان شاهده يفعله على وجهه، ولم ينكره؛ وذلك نحو علمنا أن عقود الشرك، والمضاربات، والقروض، وما جرى مجرى ذلك، قد كانت في زمن النبي ﷺ، وبحضرته مع علمه بوقوع ذلك منهم، واستفاضتها فيما بينهم، ولم ينكرها على فاعلها، فدل على إباحة ذلك»(٣).

وقد طبق ابن قدامة هذه القاعدة بصدد حديثه عن «حكم الماء إذا بلغ قلتين»؛ حيث قال: «وروى الأثرم، وإسماعيل بن سعيد عن أحمد أن القلتين أربع قرب، وحكاه ابن المنذر عن أحمد في كتابه؛ وذلك لما روى الجوزجاني(٤)، بإسناده عن يحيى بن عقيل(٥)، قال: رأيت قلال هجر؛ وأظن كل قلة تأخذ قربتين، وروي نحو هذا عن ابن جريج؛ واتفق القائلون بتحديد الماء بالقرب على تقدير كل قربة بمئة رطل بالعراقي، ولا أعلم بينهم في ذلك خلافًا، ولعلهم أخذوا ذلك ممن اختبر قرب الحجاز، وعرف أن ذلك مقدارها، وإنما خصصنا هذا بقلال هجر؛ لوجهين:

إحداهما: أنه قد روي في حديث مبينًا؛ رواه الخطابي في معالم السنن، بإسناده إلى

---

(١) أخرجه ابن ماجة في كتاب «الأطعمة»، والدارقطني في سننه، في «الصيد والذبائح والأطعمة».

(٢) أصول السرخسي، ٢/ ٢٧.

(٣) العدة في أصول الفقه، ١/ ١٢٧.

(٤) أبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني، عنده عن الإمام أحمد جزءان مسائل، وكان الإمام أحمد يكاتبه، ويكرمه إكرامًا شديدًا، وهو من رجال القرن الثالث، طبقات الحنابلة: ١/ ٩٨، ٩٩.

(٥) يحيى بن عقيل [بالتصغير] الخزاعي البصري؛ نزيل مرو، يروي عن أنس بن مالك، وغيره، انظر: تهذيب التهذيب: ١١/ ٢٥٩.

ابن جريج، عن النبي ﷺ مرسلًا: «إِذَا كَانَ المَاءُ قُلَّتَيْنِ بِقِلَالِ هَجَرٍ»، وذكر الحديث[1].

قاعدة: تَفْسِيرُهُ ﷺ حُجَّةٌ: ١/٣٨٠:

البيان الواجب على رسول الله ﷺ ينقسم إلى خمسة أقسام:

١- بيان تقرير. ٢- وبيان تغيير. ٣- وبيان تعديل. ٤- وبيان ضررة. ٥- وبيان تفسير[2].

وأما بيان التفسير؛ فهو بيان المجمل، والمشترك؛ فإن العمل بظاهره غير ممكن، وإنما يوقف على المراد للعمل به بالبيان، فيكون البيان تفسيرًا له؛ وذلك نحو قوله - تَعَالَى -: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ﴾، [البقرة: ٤٣]، وقوله - تَعَالَى -: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، [المائدة: ٣٨][3].

فإذا كان تفسيره ﷺ قسمًا من بيانه؛ فما يجري على البيان، يجري على القسم.

فالقاعدة: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مُفَسِّرٌ للقرآنِ:

وقد أورد ابن قدامة تطبيقًا من التطبيقات لهذه القاعدة عند حديثه عن «المسح على العمامة»؛ حيث قال: «وقال عروة، والنخعي، والشعبي، والقاسم، ومالك، والشافعي، وأصحاب الرأي: «لا يمسح عليها؛ لقول الله - تَعَالَى -: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾، [المائدة: ٦]، ولأنه لا تلحقه المشقة في نزعها؛ فلم يجز المسح عليها؛ كالكمين، ولنا ما روى المغيرة بن شعبة، قال: توضأ رسول الله ﷺ، ومسح على الخفين والعمامة[4]، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وفي مسلم أن النبي ﷺ مسح على الخفين، والخمار[5]، قال أحمد: هو من خمسة أوجه عن النبي ﷺ؛ روى الخلال بإسناده عن

(١) المغني، لابن قدامة، ١/ ٣٧.

(٢) انظر: أصول السرخسي، ٢/ ٢٧.

(٣) أصول السرخسي، ٢٨/١.

(٤) أخرجه مسلم في باب «المسح على الناصية»، من كتاب «الطهارة»، وأبو داود في باب «المسح على الخفين»، من كتاب «الطهارة».

(٥) أخرجه مسلم في باب «المسح على الناصية، والعمامة»، من كتاب «الطهارة»، والترمذي في باب «ما جاء في المسح على الجوربين، والعمامة»، في أبواب الطهارة.

عمر ﷺ، أنه قال: «من لم يطهره المسح على العمامة، فلا طهره الله»، ولأنه حائل في محل ورد الشرع بمسحه؛ فجاز المسح عليه؛ كالخفين، ولأن الرأس عضو يسقط فرضه في التيمم؛ فجاز المسح على حائله؛ كالقدمين، والآية لا تنفي ما ذكرناه؛ فإن النبي ﷺ مبين لكلام الله، مفسر له، وقد مسح النبي ﷺ على العمامة، وأمر بالمسح عليها؛ وهذا يدل على أن المراد بالآية المسح على الرأس، أو حائله[1].

وقد يكون النبي ﷺ مفسرًا للسنة نفسها، وعليه:

قاعدة: السُّنَّةُ تُفَسِّرُ السُّنَّةَ: ٣/٩٢ ـ ٩٣:

ومثاله ما أورده ابن قدامة عند حديثه عن رد المار بين يدي المصلي؛ حيث قال: «روى أبو سعيد، قال: سمعت النبي ﷺ: يقول: «إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ يُصَلِّي إِلَى شَيْءٍ يَسْتُرُهُ مِنَ النَّاسِ، فَأَرَادَ أَحَدٌ أَنْ يَجْتَازَ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَلْيَدْفَعْهُ؛ فَإِنْ أَبَى، فَلْيُقَاتِلْهُ، فَإِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ»، متفق عليه[2] رواه أبو داود؛ ولفظ روايته: «إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ يُصَلِّي فَلَا يَدَعْ أَحَدًا يَمُرُّ بَيْنَ يَدَيْهِ، وَلْيَدْرَأْهُ مَا اسْتَطَاعَ؛ فَإِنْ أَبَى، فَلْيُقَاتِلْهُ، فَإِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ»؛ ومعناه: أي ليدفعه، وهذا في أول الأمر لا يزيد على دفعه؛ فإن أبي وَلَجَّ، فليقاتله؛ أي يعنفه في دفعه من المرور، فإنما هو شيطان؛ أي فعله فعل الشيطان، أو الشيطان يحمله على ذلك.

وقيل معناه أن معه شيطان، وأكثر الروايات عن أبي عبدالله أن المار بين يدي المصلي إذا لَجَّ في المرور، وأبى الرجوع أن المصلي يشتد عليه في الدفع، ويجتهد في رده ما لم يخرجه ذلك إلى إفساد صلاته بكثرة العمل فيها، وروي عنه أنه قال: يدرأ ما استطاع، وأكره القتال في الصلاة، وذلك لما يفضي إليه من الفتنة، وفساد الصلاة، والنبي ﷺ إنما أمر برده، ودفعه؛ حفظًا للصلاة عما ينقصها، فيعلم أنه لم يرد ما يفسدها، ويقطعها بالكلية، فيحمل لفظ المقاتلة على دفع أبلغ من الدفع الأول، والله أعلم.

---

(١) المغني، ١/ ٣٧٩، ٣٨٠.

(٢) أخرجه البخاري في باب «يرد المصلي من مر يديه»، من كتاب «الصلاة»، ومسلم في باب «منع المار بين يدي المصلي»، من كتاب «الصلاة»، وأبو داود في باب «ما يؤمر المصلي أن يدرأ من الممر بين يديه»، من كتاب «الصلاة».

وقد روت أم سلمة، قالت: كان النبي ﷺ يصلي في حجرة أم سلمة، فمر بين يديه عبدالله، أو عمر بن أبي سلمة، فقال بيده، فرجع، فمرت زينب بنت أم سلمة، فقال بيده فكذا، فمضت فلما صلى رسول ﷺ، قال: «هُنَّ أَغْلَبُ»، رواه ابن ماجة[١] وهذا يدل على أن النبي ﷺ لم يجتهد في الدفع»[٢].

قاعدة: مَا ثَبَتَ فِي حَقِّ النَّبِيِّ ﷺ، ثَبَتَ فِي حَقِّ غَيْرِهِ، مَا لَمْ يَقُمْ عَلَى اخْتِصَاصِهِ دَلِيلٌ: ٥٠٦/٣:

بدليل:

١ـ إجماع الأمة: فقد أجمع العلماء المتقدمون على هذا من الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم؛ ولذلك صيروا أفعال رسول الله ﷺ حجة للجميع في أمثالها، وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة، وليس لها صيغ عامة أن تجري على العموم؛ إما بالقياس، أو بالرد إلى الصيغة أن تجري على العموم المعنوي، أو غير ذلك من المحاولات؛ بحيث لا يكون الحكم على الخصوص في النازلة الأولى مختصًّا به.

مثاله: قال ـ تعالى ـ: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾، [الأحزاب: ٣٧] الآية، فقرر الحكم في مخصوص، وهو فعل رسول الله ﷺ؛ ليكون عامًّا في الناس[٣].

٢ـ المصلحة:

وذلك أنه إذا كانت الأحكام موضوعة لمصالح العباد في العاجل، والآجل؛ فالعباد بالنسبة لما تقتضيه مرآة، فلو وضعت على الخصوص، لم تكن موضوعة لمصالح العباد مطلقًا، لكنها كذلك، فثبت أن أحكامها على العموم، لا على الخصوص، وإنما يستثنى

---

(١) رواه ابن ماجة في باب «ما يقطع الصلاة»، من كتاب «الصلاة»، سنن ابن ماجة، وهو حديث ضعيف.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٣ /٩٢، ٩٣.

(٣) الموافقات، ٢/ ٢٤٦.

من هذا ما كان اختصاصًا برسول الله ﷺ؛ كقوله ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، [الأحزاب: ٥٠]، وقوله﴿تُرْجِي مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ﴾، [الأحزاب: ٥١] الآية، وما أشبه ذلك مما ثبت فيه الاختصاص به بالدليل[١].

وأما ما ثبت من خواصه، فهو خاص به؛ والدليل على ذلك:

ـ **الإجماع**: فما ثبت من خواصه التي لا يشاركه فيها أحد، فلا يدل ذلك على التشريك بيننا، وبينه فيه إجماعًا[٢]؛ ومثاله اختصاصه بوجوب الضحى، والأضحى، وإباحة الوصال في الصوم، والزيادة على أربع نسوة إلى غير ذلك.

إذا قامت الدلالة على فعله ـ واجبًا، أو مستحبًا، أو مباحًا ـ صار ذلك شرعًا لأمته على الوجه الذي فعله، وكذلك كل ما يؤمر به بخطاب خاص، تشاركه الأمة فيه ما لم يدل الدليل على تخصيصه بذلك، وقالت الأشعرية: لا تشاركه الأمة في شيء من ذلك إلا بدليل.

وأما أدلة أصحاب الرأي الأول:

١ـ من القرآن: قوله ـ تعالَى ـ: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾، [الأحزاب: ٢١]، وقوله ـ تعالَى ـ: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾، [الأنعام١٥٣، ١٥٥]، وهذا يدل على وجوب الاتباع.

٢ـ من السنة: ما روي أن رجلًا سأل أم سلمة عمن قَبَّلَ امرأته، وهو صائم، فقال النبي ﷺ: «أَلَا أَخْبَرْتِهِ أَنِّي أَفْعَلُ ذَلِكَ؟»[٣]، فدل أن ما هو مباحٌ له، مباح لأمته.

٣ـ عمل الصحابي: ويدل عليه أن الصحابة ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ـ كانوا يرجعون في ما يشكل عليهم إلى أفعاله ﷺ، وهذا يدل على المشاركة.

واحتج المخالف:

١ـ بقاعدة: «الْخَاصُّ لَا عُمُومَ فِيهِ»: وذلك بأن ما أمر به بلفظ خاص، وما فعله

(١) الموافقات، ٢/ ٢٤٥.

(٢) الإحكام، للآمدي، ١/ ١٣٠.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب «الصوم»، باب «المباشرة للصائم».

يجوز أن يكون مصلحة له دون غيره، فيكون مخصوصًا به؛ فلا يجوز أن يتعدى إلى غيره إلا بدليل.

والجواب: أن هذا كما ذكرتم، إلا أن اللَّه - تَعَالَى - أمرنا باتباعه، والاقتداء به؛ فدل على أن ما فيه مصلحتنا، ولو لم يكن كذلك، ما أمرنا باتباعه.

٢- لا تعدية إلا بدليل: قالوا ما وجدنا منه من الفعل لا يتعدى إلى غيره، وكذلك ما أمر به لا يتناول غيره، فوجب أن يكون مقصورًا عليه، لا يشاركه فيه غيره إلا بدليل.

والجواب: أن أدلة وجوب اتباعه، والتسوية بينه وبين غيره في الأحكام تبطل هذا القول.

وعليه؛ فالصواب هو الرأي الأول، وهو الذي أخذ به الإمام ابن قدامة، وطبقه في كثير من القواعد؛ منها:

ما أثبته في مسألة «عدم الصلاة على الغال، ولا من قتل نفسه»؛ حيث قال: «وروي أنه أمر بالصلاة على قاتل نفسه، وكان النبي ﷺ هو الإمام، فألحق به من سواه في ذلك، ولا يلزم من ترك صلاة النبي ﷺ ترك صلاة غيره؛ فإن النبي ﷺ كان في بدء الإسلام لا يصلي على من عليه دين لا وفاء له، ويأمرهم بالصلاة عليه، فإن قيل: هذا خاص للنبي ﷺ؛ لأن صلاته سكنٌ، قلنا: ما ثبت في حق النبي ﷺ ثبت في حق غيره، ما لم يقم على اختصاصه دليل»[1].

ومن تطبيقاته على الشق الثاني للقاعدة؛ «أي الاستثناء هي قاعدة»:

قاعدة: فِعْلُهُ لِلشَّيْءِ، وَنَهْيُهُ عَنْهُ دَلِيلٌ عَلَى اخْتِصَاصِهِ بِهِ: ٣/٤٧ - ٤٨:

ومثاله ما ذكره في مسألة «ألا يكون الإمام أعلى من المأموم»؛ حيث قال: «وقال الشافعي: أختار للإمام الذي يعلم من خلفه أن يصلي على الشيء المرتفع، فيراه من خلفه فيقتدون به؛ لما روى سهل بن سعد، قال: لقد رأيت رسول اللَّه ﷺ، قام عليه؛ -

(١) المغني، لابن قدامة، ٣/ ٥٠٥، ٥٠٦.

يعني المنبر ـ فكبر، وكبر الناس وراءه، ثم ركع، وهو على المنبر، ثم رفع فنزل القهقري، حتى سجد في أصل المنبر، ثم عاد، حتى فرغ من آخر صلاته، ثم أقبل على الناس، فقال: «يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا فَعَلْتُ هَذَا لِتَأْتَمُّوا بِهِ، وَلِتَعَلَّمُوا صَلَاتِي»، متفق عليه[١].

ولنا ما روى عمار بن ياسر: كان بالمدائن، فأقيمت الصلاة، فتقدم عمار، فقام على دكانٍ، والناس أسفل منه، فتقدم حذيفة، فأخذه بيده، فاتبعه عمار، حتى أنزله حذيفة، فلما فرغ من صلاته، قال له حذيفة: «ألم تسمع رسول الله ﷺ يقول: «إِذَا أَمَّ الرَّجُلُ الْقَوْمَ، فَلَا يَقُومَنَّ فِي مَكَانٍ أَرْفَعَ مِنْ مَقَامِهِمْ»، قال عمار: فلذلك اتبعتك حين أخذت على يدي، وعن همام أن حذيفة أم الناس بالمدائن على دكان، فأخذ أبو مسعود بقميصه، فجبذه، فلما فرغ من صلاته، قال: ألم تعلم أنهم كانوا ينهون عن ذلك، قال: بلى، فذكرت حين مددتني، رواهما أبو داود[٢]، فأما حديث سهل؛ فالظاهر أن النبي ﷺ كان على الدرجة السفلى؛ لئلا يحتاج إلى عمل كبير في الصعود، والنزول، فيكون ارتفاعًا يسيرًا، فلا بأس به جمعًا بين الأخبار، ويحتمل أن يختص ذلك بالنبي ﷺ؛ لأنه فعل شيئًا، ونهى عنه؛ فيكون فعله له، ونهيه لغيره، وبذلك لا يستحب فعله لغير النبي ﷺ[٣].

قاعدة: لَا يَجُوزُ تَأْخِيرُ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ: ٥/٣٩١:

صورته: أنه لا يجوز للرسول ﷺ تأخير بيان ما أوحي إليه من الأحكام عن وقت الحاجة إليها؛ والدليل على ذلك:

١ـ **الإجماع**: فقد وقع الإجماع على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة[٤].

---

(١) أخرجه البخاري في باب «الخطبة على المنبر»، من كتاب «الجمعة»، ومسلم في باب «جواز الخطوة والخطوتين في الصلاة»، من كتاب «المساجد»، وأبو داود في باب «اتخاذ المنبر»، من كتاب «الصلاة».

(٢) رواه أبو داود في باب «الإمام يقوم مكانًا أرفع من مكان القوم»، من كتاب «الصلاة»، أبي داود.

(٣) المغني، لابن قدامة، ٣/ ٤٧، ٤٨.

(٤) انظر: مبادئ الوصول إلى علم الأصول، الحسن يوسف، ١٦١.

٢ـ من القرآن: يقول ابن حزم: «لا يجوز أن يؤخر النبي ﷺ بعد وروده عليه طرفة عين، ولسنا نقول بهذا؛ لأن العقل يمنع من ذلك؛ لأن النص قد ورد بذلك، وإنما منعنا من تأخير البيان عن وقت وجوب العمل؛ لقول الله ـ تعالى ـ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، [البقرة: ٢٨٦]، وقد علمنا أنه ليس في وسع أحد أن يعمل بما لا يعرف.

٣ـ ق: لَا تَكْلِيفَ بِمَا لَا يُطَاقُ: لأنه لا يجوز تأخير بيان الخطاب عن وقت الحاجة؛ لأن في ذلك إيقاع المكلف في الحيرة، وتكليفه بما لا يمكن فعله، وقد قال ـ سبحانه ـ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، [البقرة: ٢٨٦][١].

٤ـ العقل:

وبيانه أن وقت الحاجة وقت الأداء؛ فإذا لم يكن مبينًا تعذر الأداء، فلم يكن بد من البيان[٢]، وقد خالف في هذا القائلون بجواز التكليف بما لا يطاق[٣]، وذهب قوم إلى أن تأخير البيان عن وقت الحاجة قد وقع؛ بدليل:

١ـ أن جبريل أخر بيان صلاة الصبح من ليلة الإسراء:

وأجيب من جهة الجمهور بأن أول صلاة منها يجب أداؤها صلاة الظهر من اليوم الذي بعد ليلة الإسراء، ولو كانت صلاة الصبح من ذلك اليوم واجبة الأداء؛ لبينها جبريل ـ عليه السلام ـ[٤].

والحق ما عليه الجمهور؛ لقوة أدلتهم؛ فتكليف الإنسان بما لا يعلم هو ضرب من الاستحالة، والتكليف بما لا يطاق، وهذا غير جائز على التحقيق.

وابن قدامةساير رأي الجمهور؛ حيث طبّق هذه القاعدة في معرض حديثه عمن

---

(١) انظر: التمهيد في أصول الفقه، الكلوذاني، ٢/ ٢٩٠؛ وانظر: المعتمد، ٢/ ٣١٥؛ وشرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٢٨٢؛ وانظر: البرهان، للجويني، ١/ ١٢٨.

(٢) العدة في أصول الفقه، ٣/ ٧٢٤.

(٣) التمهيد، للكلوذاني، ٢/ ١٨٢.

(٤) مذكرة في أصول الفقه للشنقيطي، ١٨٥.

لبس، أو تطيب ناسيًا، وهو محرم؛ حيث قال: «ولنا عموم قوله ـ عليه السلام ـ: «عُفِيَ لِأُمَّتِي عَنِ الخَطَإِ، وَالنِّسْيَانِ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»[1]، وروى يعلى بن أمية أن رجلًا أتى النبي ﷺ، وهو بالجعرانة، وعليه جبة، وعليه أثر خلوق، أو قال أثر صفرة، فقال: يا رسول الله، كيف تأمرني أن أصنع في عمرتي؟ قال: «اخْلَعْ عَنْكَ هَذِهِ الجُبَّةَ، وَاغْسِلْ عَنْكَ أَثَرَ هَذِهِ الخَلُوقِ»، أو قال: «أَثَرَ الصُّفْرَةِ، وَاصْنَعْ فِي عُمْرَتِكَ؛ كَمَا تَصْنَعُ فِي حَجِّكَ»، متفق عليه[2]، وفي لفظ قال: يا رسول الله، أحرمت بالعمرة، وعلى هذه الجبة، فلم يأمره بالفدية مع مسألته عما يصنع، وتأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز إجماعًا[3]».

قاعدة: الزِّيَادَةُ مِنَ الثِّقَةِ مَقْبُولَةٌ: ١/٤٤٩

إذا روى جماعة من الثقات حديثًا، فانفرد أحدهم بزيادة لا تخالف المزيد عليه؛ مثل: أن يقولوا: إن النبي ﷺ دخل البيت، وانفرد أحدهم بزيادة، فقال: دخل البيت، وصلى، ثبتت تلك الزيادة بقوله؛ كالمنفرد بحديث مفرد عنهم[4].

فهذه الزيادة من الراوي الموثوق به مقبولة عند الشافعي، وكافة المحققين، ومنع أبو حنيفة التعلق بها[5].

أدلة من قبل العمل بهذه الزيادة:

١ـ القطعيات لا تعارضها الظنيات: فانفراد بعض الناقلين الثقات قاطع بالنقل، فلا يعارض قطعه ذهول غيره[6]، وإذا ظهرت عدالة الراوي، ولم يعارض نقله، نقل

---

(١) أخرجه ابن ماجة في باب «طلاق المكره والناسي»، من كتاب «الطلاق»، سنن ابن ماجة.

(٢) أخرجه البخاري في باب «غسل ثلاث مرات من الثياب»، من كتاب «الحج»، وفي باب «يفعل في العمرة ما يفعل في الحج»، من كتاب «العمرة»، ومسلم في باب «ما يباح للمحرم ...»، من كتاب «الحج».

(٣) المغني، لابن قدامة، ٥/ ٣٩١.

(٤) العدة في أصول الفقه، ٣/ ١٠٠٤.

(٥) البرهان، للجويني، ١/ ٤٢٥.

(٦) انظر: البرهان، ١/ ٤٢٥؛ والمستصفى، ١/ ١٦٨.

يعارضه، فلا يسوغ اتهام مثبت في نقله لعدم نقل غيره؛ والدليل عليه أنه لو شهد جمع مجلس الرسول ـ عليه السلام، فنقل بعضهم حديثًا، ولم ينقل غيره من الحاضرين شيئًا، منه فهو مقبول، ولا يسوغ تقدير الخلاف فيه؛ فإن معظم الأحاديث التي نقلها الآحاد، والأفراد عزوها إلى مشاهد لرسول الله ﷺ، ومجالسه بين أصحابه كان كذلك.

٢ـ مآلات الأمور: ولو شرط نقل كل من شهد، لرد معظم الأحاديث[١].

٣ـ قياس: وذلك أن الجماعة إذا نقلت حديثًا، وانفرد واحد منهم بزيادة لا تخالف المزيد عليه؛ كان كالمنفرد بحديث سواه، ولو انفرد بحديث سواه، كان مقبولًا، فوجب أن تقبل هذه الزيادة[٢].

٤ـ قياس: لا خلاف أن القرآن نقل نقلًا متواترًا، وانفرد الشواذ بما خالفوا فيه الجمهور؛ كقراءة ابن مسعود، وأبي، فنقل كل واحد، ولم ينكروه، ولم يقولوا لما انفرد بالزيادة كان مردودًا؛ كذلك الخبر مثله.

٥ـ غالب الظن: لأن الواحد إذا انفرد بالزيادة غلب على الظن صدقه؛ فإنه لا ينقل إلا ما سمعه، وعرفه، والجماعة إذا لم ينقلوا، جاز أن يحمل ذلك على سهو، ونسيان، وذلك يجوز عليهم، ولا يجوز على الواحد الثقة نقل ما لم يسمعه، فوجب أن يقبل قوله فيما تفرد به[٣].

واحتج المانعون للزيادة بأشياء؛ منها:

١ـ القياس: وذلك إذا نقله الكل، وانفرد واحد بالزيادة، كان ما تفرد به سهوًا؛ لأنهم ما حفظوه، حين قاله النبي ﷺ مرارًا سمعوه كلهم، فلو كان ما تفرد به صحيحًا، لقال الزيادة، كما قال المزيد عليه، ولو قال سمعوه كما سمع، ونقلوه كما نقل.

---

(١) البرهان، للجويني، ١/ ٤٢٥.

(٢) انظر: العدة في أصول الفقه، ٣/ ١٠٠٧؛ والمستصفى، ١/ ١٦٨؛ ونهاية السول، ٣/ ٢١٨؛ والمعتمد، ٢/ ١٢٩.

(٣) العدة في أصول الفقه، ٣/ ١٠١٠، ١٠١١.

والجواب عنه: أنه يجوز أن يكون نسوًا، وسهوًا، وذكر هو، وسمعوا بعض الحديث، وسمع هو جميعه، ويحتمل أن يكون أحدهم أقرب إلى النبي ﷺ، والآخر أبعد؛ فسمع لقربه ما خفي على الأبعد، ولأنه يبطل بالشهادة على الإقرار إذا انفرد بعضهم بالزيادة[1].

٢ـ ومنها: ق: لَا يُتْرَكُ الْمُتَحَقَّقُ بِالْمَشْكُوكِ فِيهِ: وذلك أن الأصل متحقق، والزيادة مشكوك فيها؛ فلا تترك الحقيقة بالمشكوك فيه.

والجواب: أنا لا نسلم أنها مشكوك فيها؛ لأن غالب الظن فيه الصدق فما تفرد به؛ لأنه لا ينقل إلا ما سمعه، وعرفه.

ولأنه يبطل بالشهادة، ويبطل به إذا انفرد بخبر، عمل عليه ولا يقال: كيف نقل هذا؟ وحفاظ الصحابة، وعلماؤهم ما نقلوه.

٣ـ ومنها القياس على خبر الواحد المخالف للإجماع:

وذلك بأنه إذا خالف الكل هنا انفرد؛ فقد خالف أهل الصنعة، فكان ما نقله مردودًا؛ كخبر الواحد إذا خالف الإجماع يرد؛ لأنه خالف أهل الصنعة.

والجواب:

إن هذا قياس مع وجود الفارق: لأن ما خالفهم؛ لأنه واحد منهم، وإنما خالف بعض أهل الصنعة، وليس هذا كالإجماع؛ لأنه خالف الكل، فلهذا ترك.

ولأن خبر الواحد يسقط بالإجماع؛ لأنه في ضد ما أجمعوا عليه، وههنا ما خالف ما نقلوا، بل نقل ما نقلوا، بل لو خالف ما نقلوا، رجحنا بكثرة الرواة[2].

٤ـ ومنها: العادةُ مُحكَّمة: وذلك أنَّ الراوي قد يفسر الحديث، فيتأوله، فيسمعه بعض الرواة مطلقًا، فيرويه عن النبي ﷺ، وهذا كثير.

روي عن ابن عباس، وأبي هريرة، قال: «يُغْسَلُ الْإِنَاءُ مِنْ وُلُوغِ الْكَلْبِ سَبْعًا»، وقال

---

(١) نفس المصدر، ٣/ ١٠١١.

(٢) العدة، ٣/ ١٠١١، ١٠١٢.

أبو هريرة، وابن عباس «والْهِرّ»[١].

وروى ابن عباس أن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفى، قال ابن عباس: ولا أحسب غير الطعام إلا كالطعام؛ فأدرجه بعض الرواة، فرفعه للنبي ﷺ.

وهكذا قال النبي ﷺ، إذا زادت الإبل على مئة وعشرين، استؤنفت الفريضة. قال الراوي: في كل خمس شاة، أدرجه بعض الرواة، فرفعه إلى النبي ﷺ، فإذا كان هذا جاريًا معتادًا، وجب التوقف في الزيادة التي انفرد بها؛ لئلا يكون في هذا المعنى[٢].

الجواب: أنه لا يترك الظاهر من الحال بأمر متوهم مظنون؛ لأنه قد يدرج الراوي ما يفسره الصحابي، ولكن الظاهر إذا قال: قال رسول اللَّه ﷺ أنه كله مضاف إلى الرسول ﷺ، مسموع منه، منقول كله عنه، حتى يبين خلاف هذا، فلا يترك الظاهر بأمر متوهم مظنون[٣].

٥- ومنها: القياس:

وبيانه: أن مقومين لو قوموا المتلف بدرهم، وقوم آخرون بدرهمين؛ لكان الواجب هو الأقل، ولم يجب الزيادة، كذلك ههنا.

والجواب: إن شهادتهما متعارضة في الزيادة؛ لأنهم قد اتفقوا على صفة المتلف، واختلفوا في قدر القيمة بالسعر القائم في السوق، فوجب أن يكون اللذان أثبتا الزيادة، واللذان نفيا الزيادة مخطئين، وقيل فيه: بأن من قومه بدرهم يقول: عرفت صفة المتلف، وسعر السوق في وقت الإتلاف، فكانت قيمته درهمًا، ومن قومه بدرهمين يقول: عرفت تلك الصفة بعينها، وسعر السوق؛ تعارضت شهادتهما في الزيادة، فلم تثبت. وليس كذلك رواية من لم يرو الزيادة؛ لأنه لا ينفيها على ما ذكرت[٤].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب «الوضوء»، باب «الماء الذي يغسل به شعر الإنسان»، والنسائي في كتاب «الطهارة»، باب «تغير الإناء الذي ولغ فيه الكلب بالتراب».

(٢) العدة، ٣/ ١٠١٣، ١٠١٤.

(٣) العدة، ٣/ ١٠١٣، ١٠١٤.

(٤) نفس المصدر، والصفحة.

٦ـ ومنها: أنه إذا اختل الشرط، اختل المشروط.

حيث إن ضبط الراوي إنما يعرف موافقة المعروفين بالضبط، فإذا لم يوافقوه في الرواية، لم يعرف ضبطه، ولم يتحقق شرط الضبط، فيختل المشروط.

والجواب أنه: لو لم يثبت ضبط الإنسان إلا بموافقة ضابط آخر له، أدى إلى ما لا نهاية له، ولم يعرف ضبط أحد، فعلمنا قد يعرف ضبط الإنسان بغير ذلك، مما هو موجود فيمن روى الزيادة، وأيضًا إنما عرف اختلال ضبط الإنسان إذا خالفه من يضبط مرارًا كثيرة؛ فأما المرة والمرتان، فلا يمتنع أن يضبط هو فيها، ويسهو من هو أضبط منه[1].

٧ـ ومنها: إذا كان الضابط لو وافق هذا الرأي للزيادة، لقوي بموافقة خبره، فيجب إذا خالفه أن يضعف.

والجواب: أنه بإمساكه عن الزيادة غير مخالف له، كما أنه بإمساكه عن رواية خبر آخر، لا يكون مخالفًا له، وأيضًا، فإنه إذا وجب قبول الزيادة بمشاركة غيره من الرواة له، وجب إذا لم يشاركوه أن تنقص تلك القوة، وليس إذا انقصت يجب أن تبلغ حدًّا في الضعف، لا يقبل الخبر معه، ألا ترى أنه لو شارك الراوي جماعة في خبر، فقوي الخبر بذلك؛ فإنه إذا لم يشاركوه في الرواية، بل رواه واحد، لا يجب أن ينتهي في الضعف إلى حد لا يجوز أن يقبل معه؟[2].

والصواب أن الزيادة من الثقة مقبولة؛ لقوة أدلة هذا الرأي، وبهذا قال ابن قدامة؛ حيث طبق هذه القاعدة على سبيل المثال عند حديثه عن «المستحاضة»، فقال: «وقال عكرمة، وربيعة، ومالك: إنما عليها الغسل عند انقضاء حيضها، وليس عليها للاستحاضة وضوء؛ لأن ظاهر حديث هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة في حديث فاطمة بنت أبي حبيش[3] الغسل فقط؛ لأن النبي ﷺ قال لها: «فَاغْتَسِلي، وَصَلِّي»،

---

(١) المعتمد ٢/ ١٣١.

(٢) المعتمد ٢/ ١٣١، ١٣٢.

(٣) أخرجه البخاري في باب «غسل الدم»، من كتاب «الوضوء»، وفي باب «الاستحاضة»، من كتاب «الحيض»، ومسلم في باب «المستحاضة وغسلها وصلاتها»، من كتاب «الحيض».

ولم يذكر الوضوء لكل صلاة.

ولنا: أن النبي ﷺ قال لفاطمة (بنت أبي حبيش): «إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ، وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ؛ فَإِذَا أَقْبَلَتْ، فَدَعِي الصَّلَاةَ، فَإِذَا أَدْبَرَتْ، فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ، وَصَلِّي، وَتَوَضَّئِي لِكُلِّ صَلَاةٍ»، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح، وهذه زيادة يجب قبولها، وفي حديث عدي بن ثابت، عن أبيه، عن جده، عن النبي ﷺ في المستحاضة: «تَدَعُ الصَّلَاةَ أَيَّامَ إِقْرَائِهَا، ثُمَّ تَغْتَسِلُ، وَتُصَلِّي، وَتَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ»[1].

قاعدة: هَلِ الْقَوْلُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْفِعْلِ؟ ٥/٨٨

صورة المسألة:

إن التعارض الذي يقع من جهة الناظر، لا من جهة الأدلة؛ قد يقع بين قول، وفعل، ويكون المتأخر منها مجهولًا، فإن أمكن الجمع بينهما بالتخصيص، أو غيره، جمع؛ لأن الجمع بين الدليلين، ولو من وجه أولى من خلافه، وإن لم يكن الجمع بوجه ما؛ ففيه مذاهب[2].

أحدها: القول مقدم على الفعل؛ بدليل:

١ـ المباشر مقدم على غير المباشر: فالقول يدل بنفسه في غير واسطة، والفعل إنما يدل على الجواز بواسطة أن النبي ـ عليه السلام ـ لا يفعل المحرم، وذلك ما يتوقف على الدلائل الغامضة البعيدة، وما دل على الحكم بنفسه أولى مما دل بواسطة؛ كالنطق مع الاستنباط[3].

٢ـ المتفق عليه أولى من المختلف فيه:

ويدل عليه أن القول يتعدى بالإجماع، والفعل مختلف فيه[4].

(١) المغني، لابن قدامة، ١/ ٤٤٩.

(٢) انظر: الإبهاج شرح المنهاج، ٢/ ٢٧٤.

(٣) انظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ١٤٥؛ وشرح اللمع، للشيرازي، ١/ ٥٥٨؛ ومنتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ٥١.

(٤) انظر: شرح اللمع، الشيرازي، ١/ ٥٥٧.

٣ـ البناء على الأصل:

أي أن الأصل في القول تعديه إلى غيره؛ لكونه خطابًا منه، والفعل يحتاج في تعديه، وجريانه مجرى القول في ذلك إلى دليل، فكان القول أقوى(١).

٤ـ ما يستغني بنفسه على الآخر يقدم على ما لا يستغني، ويدل عليه أن البيان بالقول يستغني بنفسه من الفعل، والبيان لا يستغني عن القول، ألا تري أنه ﷺ، لما بَيَّنَ المناسك للناس، قال: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»؟(٢) ولما بين الصلوات بفعله، قال «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»؟(٣).

ولما صلى جبريل بالنبي ﷺ بين له المواقيت، قال له: «الْوَقْتُ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ»، فلم تقع الكفاية في هذه المواضع بالفعل، حتى انضم إليه القول، فدل على أن القول أقوى، فوجب تقديمه(٤).

٥ـ القول يمكن التعبير به عما ليس بمحسوس، والفعل لا يتأتى فيه ذلك؛ أي أن القول مما يمكن التعبير به عما ليس بمحسوس؛ كالمعقولات الصرفة، وعن المحسوس، والفعل لا ينبئ عن غير محسوس، فكانت دلالة القول أقوى وأتم(٥).

٦ـ القول قابل للتأكيد، والفعل ليس كذلك؛ فكان القول لذلك أولى.

٧ـ الجمع أولى، ولو من وجه: إن الفعل بالقول ههنا مما يفضي إلى نسخ مقتضى الفعل في حق النبي ﷺ دون الأمة، والعمل بالفعل يفضي إلى إبطال مقتضى القول بالكلية، فكان الجمع بينهما ـ ولو من وجه ـ أولى(٦).

---

(١) إحكام الفصول في أحكام الأصول، الباجي ٣١٧.
(٢) أخرجه مسلم في باب «استحباب رمي جمرة العقبة»، من كتاب «الحج»، وأبو داود في باب «رمي الجمار»، من كتاب «المناسك»، والنسائي في كتاب «الحج»، في باب «الركوب إلى الجمار».
(٣) أخرجه البخاري في كتاب «الأذان»، في باب «الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة»، وفي باب «رحمة الناس والبهائم»، من كتاب «الآداب». والدارمي في باب «من أحق بالإمامة»، من كتاب «الصلاة».
(٤) شرح اللمع، للشيرازي، ١/ ٥٥٨.
(٥) الإحكام، للآمدي، ١/ ١٤٥.
(٦) نفس المصدر، والصفحة.

الرأي الثاني: الفعل مقدم على القول، بدليل:

١ـ فعله ﷺ: وذلك أن النبي ﷺ سأله رجل عن مواقيت الصلاة، فقال «اجْعَلْ صَلَاتَكَ مَعَنَا»[١]؛ فلم يبين له بالقول، وبين له بالفعل، وكذلك تتبين المناسك، والصلوات بالفعل؛ فدل على أن الفعل آكد[٢].

٢ـ تقديم ما لا احتمال فيه على ما يحتمل التأويل والتخصيص؛ فالقول يحتمل التأويل، والتخصيص، والفعل لا يحتمل ذلك، فوجب أن يكون بمنزلة النص، والعام، والظاهر في تقديم ما لا يحتمل التأويل على ما يحتمله[٣].

وقاعدة: **«الفعل لا احتمال فيه»** أخذ بها ابن قدامة، وطبقها؛ حيث قال عن «التيمم»: «هو ضربة واحدة للوجه، والكفين، وهو يبطل التأويل بوجوه: «إحداها: أن عمارًا الراوي له، الحاكي لفعل النبي ﷺ أفتى بعد النبي ﷺ في التيمم للوجه، والكفين عملًا بالحديث، وقد شاهد فعل النبي ﷺ، والفعل لا احتمال فيه»»[٤].

٣ـ العيان أبلغ من السماع: فالفعل يشاهد، ويعاين، ولا خلاف أن العيان أبلغ من السماع، وأيضًا، فإن كثيرًا من الهيئات لا يمكن الخبر عنها، وإنما يدرك بالمشاهدة، فدل على أن الفعل أقوى.

٤ـ المبين للشيء آكد في الدلالة من ذلك الشيء:

وبيانه أن جبريل ـ عليه السلام ـ بين للنبي ـ عليه السلام ـ كيفية الصلاة المأمور بها، وبين مواقيتها؛ حيث صلى به في اليومين، وقال: «يَا مُحَمَّدُ، الْوَقْتُ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ»، والنبي ـ عليه السلام ـ، بين الصلاة بفعله؛ حيث قال: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»[٥]، وغير ذلك[٦].

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب «الصلاة»، في باب «المواقيت»، والنسائي في كتاب «المواقيت»، في أول «وقت المغرب».

(٢) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ١/ ٥٥٨.

(٣) إحكام الفصول، للباجي، ٣١٦.

(٤) المغني، ١/ ٣٢٣.

(٥) سبق تخريجه في ص: ١٥٧.

(٦) انظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ١٤٥.

والرأي الثالث: تساوي الفعل مع القول؛ بدليل:

١ـ قوله ﷺ: البيان يقع بكل واحد منهما، والنبي ﷺ بَيَّنَ بالقول تارةً، وبالفعل أخرى، فوجب أن يتساويا.

وقد رد على هذا القول بأن تساويهما في وقوع البيان بهما، لا يمنع أن يكون أحدهما أقوى من الآخر؛ كالنص مع الظاهر، والعموم، فإن البيان يقع بالظاهر، والعموم؛ كما يقع بالنص، ثم لا طريق إلى التسوية بينهما، بل النص أقوى؛ كذلك في مسألتنا مثله(١).

واختار ابن الحاجب قولًا رابعًا؛ وهو الوقف بالنسبة إليه ﷺ، والقول بالنسبة ترجح القول، فيعمل به في حقنا، لا في حقه بشيء، وهذا هو الذي أشعر به اختيار صاحب الكتاب؛ لأنه قال: فالأخذ بالقول في حقنا، وسكت عن حقه ﷺ(٢).

ومن خلال سرد هذه الأدلة، لاح لي أن أدلة تقديم القول على الفعل أقوى، وأكثر.

أما ابن قدامة؛ فقد أورد قاعدة: «الْقَوْلُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْفِعْلِ»، عندما رد على مخالفي مذهبه في أدلة التفاضل بين الأنساك الثلاثة؛ حيث قال: «الثالث أن ما ذكرناه قول النبي ﷺ، وهم يحتجون بفعله، وعند التعارض يجب تقديم القول؛ لاحتمال اختصاصه بفعله دون غيره؛ كنهيه عن الوصال مع فعله له، ونكاحه بغير ولي، ولا شهود، مع قوله «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ»(٣)»(٤).

قاعدة: هَلْ تَجُوزُ رِوَايَةُ الْحَدِيثِ بِالْمَعْنَى؟ ٩/ ٤٦٠ ـ ٤٦١:

حديث نبينا رسول الله ﷺ، هل يجب روايته باللفظ، والمعنى كالقرآن، أم أنه

---

(١) شرح اللمع، للشيرازي، ١/ ٥٥٩.

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، وولده، ٢/ ٢٧٥.

(٣) أخرجه البخاري في «الترجمة»، في باب «من قال لا نكاح إلا بولي»، من كتاب «النكاح»، وأخرجه أبو داود في باب «الولي»، في كتاب «النكاح»، والترمذي في باب «ما جاء لا نكاح إلا بولي»، وباب «ما جاء في استئمار البكر، والثيب من أبواب النكاح».

(٤) المغني، ٥/ ٨٨.

يكتفى فيه بالمعنى بدون لفظ، ويكون بذلك حجة خلاصة الآراء في هذه المسألة: أن نقل الحديث بالمعنى جائز عند الجمهور بمن فيهم الأئمة الأربعة لعدة أدلة؛ منها.

١- من السنة: روى الخطيب البغدادي في كتابه «الكفاية»، عن يعقوب بن سليمان الليثي، عن أبيه، عن جده، قال: أتينا رسول الله ﷺ، فقلنا له: بأبينا، وأمهاتنا يا رسول الله، إنا نسمع منك الحديث، ولا نقدر على تأديته؛ كما سمعناه منك، فقال ـ عليه السلام ـ: «إِذَا لَمْ تُحِلُّوا حَرَامًا، وَلَا تُحَرِّمُوا حَلَالًا، وَأَصَبْتُمُ الْمَعْنَى، فَلَا بَأْسَ»[١].

٢- إقراره ﷺ: وأن سفراء النبي ﷺ كانوا يبلغونهم أوامره بلغتهم[٢].

٣- الإجماع: روى ابن مسعود، وأنس، وغيرهما: كانوا يقولون في الرواية: قال ـ عليه الصلاة والسلام ـ كذا، أو قريبًا منه، أو نحوًا منه، ولم ينكر عليهم منكر، فكان إجماعًا على الجواز[٣].

٤- عمل الصحابي: ومنها أن الخطب المتحدة، والوقائع المتحدة، رواها الصحابة بألفاظ مختلفة، والمعنى واحد[٤]، والصحابة كانوا ينقلون الواقعة بألفاظ مختلفة، وأنهم ما كانوا يكتبون الأحاديث، ولا يكررون عليها، بل يروونها بعد أزمان طويلة حسب الحاجة، وذلك موجب لنسيان اللفظ ـ قطعًا[٥].

٥- قياس الأَوْلَى: إذا كانت الترجمة الفارسية جائزة، فبالعربية أولى[٦].

٦- العبرة بالمقاصد لا بالألفاظ، والمعاني: إن الأكثر من العلماء ـ منهم الأئمة الأربعة ـ على جواز قبول نقل الحديث بالمعنى العارف بمدلولات الألفاظ، أو مواقع الكلام، بأن يأتي بلفظ بدل آخر مساو له في المراد منه، وفهمه؛ لأن المقصود المعنى، واللفظ آلة له[٧].

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، ٧/ ١١٧؛ والهيثمي في مجمع الزوائد، ١/ ١٥٤.

(٢) مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، الشنقيطي، ١٣٨.

(٣) انظر نفس المرجع، والصفحة؛ وانظر: أصول السرخسي، ١/ ١٣٥، ١٣٦.

(٤) مذكرة أصول الفقه، الشنقيطي، ١٣٨.

(٥) نهاية السول، ٣/ ٢١٤.

(٦) انظر: نهاية السول، الإسنوي، ٣/ ٢١١؛ وانظر: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ٨٥؛ وانظر: ميزان الأصول، للسمرقندي، ٤٢٢.

(٧) انظر: حاشية البناني، ٢/ ١٧١؛ والمستصفى، ١/ ١٦٩؛ وأصول السرخسي، ١/ ٣٥٦.

٧ـ الرخصة: وأجاز عامة العلماء في بعض الصورة، أن عالمًا بالمعنى بطريق الرخصة؛ عملًا بما قاله ﷺ: «إِذَا لَمْ تُحِلُّوا حَرَامًا، وَلَا تُحَرِّمُوا حَلَالًا، وَأَصَبْتُمُ الْمَعْنَى، فَلَا بَأْسَ»[١].

إلا أن هذا الجواز مقيد بشروط لدرء ما يمكن أن يشوب هذا النقل من تقصير؛ أجملها فضيلة الشيخ الشنقيطي فيما يأتي:

١ـ العلم باللسان العربي إلى درجة لا تخفى عليه النكت الدقيقة، التي يحصل بها الفرق الخفي بين معاني الألفاظ، عارفًا بالمحتمل، وغيره، والظاهر، والأظهر، والعام، والأعم، ونحو ذلك؛ لأن من ليس كذلك قد يبدل اللفظ بلفظ يساويه في ظنه، وبينهما تفاوت في المعنى خافٍ عليه، فيأتي الخلل في حديثه من ذلك.

٢ـ كونه جازمًا يقينًا بمعنى الحديث، لا إن كان فهمه للمعنى بنوع استنباط، واستدلال يختلف فيه، أو يظن؛ لعدم وضوح الدلالة، خلافًا لمن زعم الاكتفاء بالظن الغالب.

٣ـ كون اللفظ الذي نقل به الراوي معنى الحديث أخفى من لفظ النبي ﷺ، ولا أظهر[٢]؛ أما منع نقله بما هو أخفى منه فواضح؛ وأما منعه بما هو أظهر منه، فقد علله المؤلف بأن الشارع ربما قصد إيصال الحكم باللفظ الجلي تارة، وبالخفي أخرى، والمعروف عند أهل الأصول تعليله بأن الظهور من المرجحات عند التعارض، فقد يتعارض مع الحديث الذي رواه الراوي بأظهر[٣] من معناه حديث آخر، فيرجحه المجتهد عليه بالظهور، ظانًّا أن اللفظ للنبي ﷺ، والواقع أن موجب الترجيح من تصرف الراوي، لا من النبي ﷺ، وهذه العلة ظاهرة[٤].

المانعون: فروي عن ابن عمر، وابن سيرين ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ـ، وابن حزم

(١) شرح المنار وحواشيه من علم الأصول، ٦٥٨.

(٢) نهاية السول، ٣/ ٢١٢، ٢١٣.

(٣) لا أعتقد حصول هذا؛ لأن النبي ﷺ أوتي جوامع الكلم، فأنى لغيره أن يعبر عن معنى عبر عنه ﷺ بأظهر، وأجلى من رسول الله ﷺ؛ وعليه، فهذا التعليل لا أراه ممكنًا.

(٤) انظر: مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، الشقيطي، ١٣٧، ١٣٨.

الظاهري، وبعض أهل الحديث، وقيل هو اختيار ثعلب عن أئمة اللغة[١].

واستدلوا على رأيهم:

١ـ من السنة: أن النبي ﷺ عَلَّمَ البراء بن عازب دعاء، وفيه: «وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ»، فلما أراد البراء أن يعرض ذلك الدعاء على النبي ﷺ، قال: وبرسولك الذي أرسلت، فقال النبي ﷺ «لَا، وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ»[٢]، فأمره ـ عليه السلام ـ كما تسمع ـ ألا يضع لفظة «رسول» في موضع لفظة «نبي»؛ وذلك حتى لا يحيل معنى، وهو ـ عليه السلام ـ رسول ونبي[٣].

وهذا الحديث قد أجيب عنه بأجوبة متعددة، والذي أرجحه أن وجه إنكار النبي ﷺ على البراء إبدال النبي بالرسول، أن لفظ الرسول لا يقوم مقام لفظ النبي في الحديث المذكور؛ لتفاوت معنى الكلمتين؛ فإنك لو قلت: «ورسولك الذي أرسلت»؛ كان قولك: «الذي أرسلت» لا حاجة له مع قولك: «ورسولك»؛ فهو تكرار ظاهر، وتأكيد لا حاجة إليه، بخلاف لفظ النبي؛ فإن النبي قد يكون غير مرسل، فصرح بأنه مرسل؛ فيكون قوله: «الذي أرسلت» تأسيسًا لا تأكيدًا، ومعلوم أن التأكيد لا يساوي التأسيس، ومن القواعد الأصولية: أنه إن دار اللفظ بين التأكيد والتأسيس، فحمله على التأسيسس أرجح؛ إلا بدليل[٤].

٢ـ من السنة: قوله ﷺ: «نَضَّرَ اللَّهُ امْرأً سَمِعَ مَقَالَتِي، فَوَعَاهَا، فَأَدَّاهَا؛ كَمَا سَمِعَهَا[٥]»[٦]، قال الغزالي ـ رحمه الله ـ: «هذا هو الحجة؛ لأنه ذكر العلة، وهو اختلاف الناس في الفقه؛ فما لا يختلف الناس فيه من الألفاظ المترادفة، فلا يمنع فيه، وهذا الحديث بعينه، قد نقل بألفاظ مختلفة، والمعنى واحد، وإن أمكن أن تكون جميع

---

(١) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي، ٤٤٠ والإحكام، لابن حزم، ٢/ ٨٦، وانظر: نهاية السول، ٣/ ٢١١.

(٢) أخرجه صاحب فتح الباري، ١/ ٣٥٧.

(٣) شرح مختصر الروضة، الطوفي، ٢/ ٢٤٥، ٢٤٦.

(٤) انظر: مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، الشنقيطي، ١٣٩.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) انظر: أصول السرخسي، ١/ ٣٥٥؛ وشرح مختصر الروضة، ٢/ ٢٤٥؛ وميزان الأصول، ٤١.

الألفاظ قول رسول الله ﷺ في أوقات مختلفة، لكن الأغلب أنه حديث واحد، ونقل بألفاظ مختلفة؛ فإنه روى ـ رحمه الله ـ «امْرأً»، وروى «رُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَا فِقْهَ لَهُ»، وروى «... حَامِلِ فِقْهٍ غَيْرُ فَقِيهٍ».

وكذا الخطب المتحدة، والوقائع المتحدة؛ رواها الصحابة ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ـ بألفاظ مختلفة، فدل ذلك على الجواز[1]، وقد رد على هذا ـ أيضًا ـ أن الراوي بالمعنى المطابق للفظ مؤكد كما سمع؛ فإنه يقال للمترجم من لغة إلى لغة: «قد أدى كما سمع»[2].

٣ـ قول الصحابي: روي المنع عن ابن عمر ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ـ؛ حذرًا من التفاوت[3]، بل إن نسبة هذا المنع إلى ابن عمر فيه مقال؛ قال ابن مفلح: «في نقله ـ المنع ـ عن ابن عمر، ومن معه من التابعين نظر؛ فإنه لم يصح عنهم سوى مراعاة اللفظ، فلعله استحباب، أو لغير عارف؛ فإنه إجماع فيهما، والمعنى في المسألة؛ وهو أن الامتناع، إما أن كان لأجل اللفظ، أو لأجل المعنى، والأول فاسد؛ فإن سنة النبي ﷺ وضعت لبيان الأحكام، وهو الغرض، وهذا لا يختص بلفظ دون لفظ، ولأنه لم يتعلق شيء من الغرض بلفظ الحديث؛ لأنه ليس بمعجز، ولا تعلق الثواب، وجواز الصلاة به، بخلاف القرآن؛ فإنه معجز، وقد تعلق بتلاوته الثواب، وجواز الصلاة به، فلئن كان يجوز نقل القرآن من لفظ إلى لفظ، لماذا لا يجوز في الحديث، مع أن ثمة جاء النقل بطريق الرخصة ـ أيضًا ـ؛ كما روي عن عبدالله بن مسعود ﷺ أنه سمع رجلًا، يقول «طعم اليتيم»، ولا يمكنه أن يقول: «طعام الأيتم»، فقال له، قل: «طعام الفاجر»، فلأن يجوز في الحديث أولى.

والثاني: إن كان لأجل المعنى؛ فالمعنى لا يختلف، ولا يختل بالنقل إلى لفظ مثله في المعنى؛ نحو قوله «قعد» مكان «جلس»، وبهذا إن نقل كلمة الشهادة من اللفظ المروي بالعربية إلى كل لسان جائز، لما كان الغرض هو المعنى دون اللفظ، فكذا هذا، وهذا بخلاف الأذان، والتشهد؛ حيث لا يجوز النقل عن ألفاظها إلى غيرهما؛ لأن الشرع جاء بتلاوة ألفاظهما، وعلق بهما الثواب الخاص، على أن الأذان شرع للإعلام،

(١) المستصفى، للغزالي، ١/ ١٦٩.

(٢) حاشية البناني، ٢/١٧٢.

(٣) ميزان الأصول، السمرقندي، ٤٤٣.

وأنه لا يحصل إلا بالألفاظ المعروفة.

ولهذا لم يجوزوا النقل من اللفظ المشترك، والمجمل إلى لفظ آخر؛ لما فيه احتمال اختلال المعنى(١).

مجال العمل بهذه القاعدة: هو الحديث غير المتعبد بلفظه، وبمفهوم المخالفة: الحديث المتعبد بلفظ لا يسوغ نقله بمعناه؛ وذلك مثل الأذان، والإقامة.

ومن ضوابط هذه القاعدة: ما قاله الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ: «وكل ما لم يكن فيه حكم؛ فاختلاف اللفظ فيه لا يحيل معناه»(٢).

وقد جاءت هذه القاعدة عن ابن قدامة على الصيغة الآتية:

الراوي إذا روى بالمعنى؛ ظنًّا منه أن معناها واحد، فلا تكون حجة؛ حيث قال في مسألة «انعقاد النكاح بلفظ الإنكاح، والتزويج»: «والجواب عنهما إجماعًا، وهما اللذان ورد بهما نص الكتاب في قوله ـ سبحانه ـ: ﴿زَوَّجْنَٰكَهَا﴾، [الأحزاب: ٣٧]، وقوله ـ سبحانه ـ ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾، [النساء: ٢٢].

وسواء اتفقنا مع الجانبين، أو اختلفنا؛ مثل أن يقول: زوجتك بنتي هذه، فيقول: قبلت هذا النكاح، أو التزويج، ولا ينعقد بغير لفظ الإنكاح، والتزويج؛ وبهذا قال سعيد بن المسيب، وعطاء، والزهري، وربيعة، والشافعي، وقال الثوري، والحسن بن صالح، وأبو حنيفة، وأصحابه، وأبو ثور، وأبو عبيد، وداود: ينعقد بذلك إذا ذكر المهر؛ واحتجوا بأن النبي ﷺ زَوَّجَ رجلًا امرأة، فقال: «قَدْ مَلَّكْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ»(٣)، رواه البخاري؛ ولأن لفظ ينعقد به تزويج النبي ﷺ انعقد به نكاح أمته؛ كلفظ الإنكاح، والتزويج؛ ولأنه أمكن تصحيحه بمجازه، فوجب تصحيحه؛ كإيقاع الطلاق بالكنايات.

---

(١) ميزان الأصول، للسمرقندي، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣.

(٢) الرسالة للشافعي، ٢٧٤.

(٣) أخرجه البخاري في باب: « وكالة الأمر إلى الإمام في النكاح»، من كتاب «الوكالة»، وفي باب «خيركم من تعلم القرآن وعلمه»، وباب «التزويج على القرآن بغير صداق»، من كتاب «النكاح»، ومسلم في باب «الصداق، وجواز كونه تعليم قرآن»، من كتاب «النكاح».

ولنا قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَٱمۡرَأَةٗ مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةٗ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾، [الأحزاب: ٥٠]، فذكر ذلك خالصًا لرسول الله ﷺ؛ ولأنه لفظ ينعقد به غير النكاح، فلم ينعقد به النكاح؛ كلفظ الإجارة، والإباحة، والإحلال؛ ولأنه ليس بصريح في النكاح، لا ينعقد به كالذي ذكرنا؛ وهذا لأن الشهادة شرط في النكاح، والكناية إنما تعلم بالنية، ولا يمكن الشهادة على النية؛ لعدم اطلاعهم عليها، فيجب أن لا ينعقد، وبهذا فارق بقية العقود، والطلاق؛ وأما الخبر، فقد روي: «زَوَّجْتُكَهَا»، و«أَنْكَحْتُكَهَا»، و«زَوَّجْنَاكَهَا» من طرق صحيحة، والقصة واحدة، والظاهر أن الراوي روى بالمعنى؛ ظنًّا منه أن معناها واحد، فلا تكون حجة[1].

بعد أن انتهينا من إيراد الفصل الثاني من هذا الباب؛ فإنه جرت عادة الأصوليين أن يختموا مسائل الأدلة بالنسخ، ولابن قدامة المقدسيّ قواعد أصولية من هذا القبيل؛ ولذا أرى أن يختم بإيراد هذه القواعد؛ وهي قليلة:

قاعدة: لَا نَسْخَ بَعْدَ وَفَاتِهِ ﷺ: ٧/٥٥٧ ـ ٥٥٨:

النسخ في اصطلاح الأصوليين: رفع حكم شرعي بدليل شرعي متراخ؛ أي الدليل عن الحكم. ذكر معنى ذلك ابن الحاجب[2]، وغيره، وهو قول الأكثر[3]، وقولهم: «بدليل شرعي»، أو «بطريق شرعي مثله»؛ يعني أن يكون النسخ هو أن يرفع بطريق شرعي حكم ثبت بطريق شرعي، وهذا يقتضي أن لا نسخ بعد وفاته ﷺ؛ لأنه هو المبلغ عن ربه؛ لأنه لا وحي بعد وفاته.

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٩/ ٤٦٠، ٤٦١.

(٢) منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، لابن الحاجب، ١٠٤.

(٣) انظر معنى النسخ في الاصطلاح الشرعي في:
شرح اللمع، للشيرازي، ١/ ٤٨١؛ والمستصفى، ١/ ١٠٧، ١٠٨؛ والمحصول، ١/ ٥٢٦، وما بعدها؛ والعدة، ٣/ ٧٦٨؛ وروضة الناظر، ٣٦، ٣٧؛ والموافقات، ٣/ ١٠٧؛ وإرشاد الفحول، ١٨٤؛ وشرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٣٠١؛ وكشف الأسرار، ٣/ ١٥٥؛ والإحكام، للآمدي، ٢/ ٢٣٧، وما بعدها؛ والمحلى على جمع الجوامع، ٢/ ٧٥.

وقد طبق ابن قدامة هذه القاعدة في عدة مسائل[١]؛ منها: الدليل على جواز المزارعة؛ حيث قال: «ولنا ما روى ابن عمر، قال: إن رسول الله ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها؛ من زرع، أو تمر»، متفق عليه. وقد روى ذلك ابن عباس، وجابر بن عبدالله، وقال أبو جعفر: عامل رسول الله ﷺ أهل خيبر بالشطر، ثم أبو بكر، ثم عمر، وعثمان، وعلي، ثم أهلوهم إلى اليوم، يعطون الثلث، والربع، وهذا أمر صحيحٌ مشهور؛ عمل به رسول الله ﷺ حتى مات، ثم خلفاؤه الراشدون حتى ماتوا، ثم أهلوهم من بعدهم، ولم يبق بالمدينة أهل بيت إلا عمل به، وعمل به أزواج رسول الله ﷺ من بعده؛ فروى البخاري، عن ابن عمر، أن النبي ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها؛ من زرع، أو تمر، فكان يعطي أزواجه مئة وسق؛ ثمانون وسقًا، وعشرون شعيرًا، فقسم عمر خيبر، فخير أزواج النبي ﷺ أن يقطع لهن من الأرض، والماء، ويمضي لهن إلا وسق؛ منهم من اختار الأرض، ومنهم من اختار الأوسق، فكانت عائشة اختارت الأرض، ومثل هذا لا يجوز أن ينسخ؛ لأن النسخ إنما يكون في حياة رسول الله ﷺ؛ فأما شيء عمل به إلى أن مات، ثم عمل به خلفاؤه بعده، وأجمعت الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ، وعملوا به، ولم يخالف فيه منهم أحد، فكيف يجوز نسخه، ومتى كان نسخه؟ فإن كان قد نسخ في حياة رسول الله ﷺ، فكيف عُمِلَ به بعد نسخه، وكيف خفي نسخه، فلم يبلغ خلفاؤه مع اشتهار قصة خيبر، وعملها فيها؟ فأين كان راوي الحديث حتى لم يذكره، ولم يخبرهم به؟»[٢].

ومن القواعد التي تضبط النسخ:

قاعدة: لَا يُصَارُ إِلَى النَّسْخِ مَعَ إِمْكَانِ الجَمْعِ: ١٠/٢٦٨:

بدليل: ١ـ أَنَّ المَشْرُوطَ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا إِذَا تَحَقَّقَ الشَّرْطُ: وبيانه أن من شروط النسخ تعذر الجمع بين الدليلين على وجه من كون الثاني بيانًا لمجمل، أو تخصيصًا لعموم، أو تقييدًا لمطلق، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع؛ ومثاله عند الموفق «الخلع»؛

(١) المغني، لابن قدامة، ٧/ ٥٢٩.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٧/ ٥٥٧، ٥٥٨.

حيث قال: «ولنا الآية[١] التي تتلونها، والخبر[٢]، وأنه قول عمر، وعثمان، وعلي، وغيرهم من الصحابة، لم نعرف لهم في عصرهم مخالفًا؛ فيكون إجماعًا، ودعوى النسخ لا تسمع حتى يثبت تعذر الجمع، ولأن الآية الناسخة متأخرة، ولم يثبت شيء من ذلك»[٣].

وَقَاعِدَةٌ: الْعَامُّ لَا يُنْسَخُ بِهِ الْخَاصُّ: ١٢/٣٨٢:

لإمكان الجمع بينهما، فيتنزل العام على ما عدا محل التخصيص؛ ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة قوله عن مسألة «أكل لحوم الجزور، وهل ينقض الوضوء؟»، «ولنا ما روى البراء بن عازب، قال: سُئِلَ رسول الله ﷺ عن لحوم الإبل، فقال: «تَوَضَّئُوا مِنْهَا»، وسُئِلَ عن لحوم الغنم، فقال «لَا يُتَوَضَّأُ مِنْهَا»، رواه أبو داود[٤]، وروى جابر بن سمرة، عن النبي ﷺ مثله، أخرجه مسلم[٥]، وروى أحمد بإسناده عن أسيد ابن حضير، قال: قال رسول الله ﷺ «تَوَضَّئُوا مِنْ لَحْمِ الْإِبِلِ، وَلَا تَوَضَّئُوا مِنْ لُحُومِ الْغَنَمِ»[٦].

وروى ابن ماجة، عن عبدالله بن عمر، عن النبي ﷺ مثل ذلك. قال أحمد، وإسحاق، وابن راهويه: «فيه حديثان صحيحان عن النبي ﷺ؛ حديث البراء، وحديث جابر بن سمرة، وحديثهم عن ابن عباس لا أصل له؛ وإنما هو من قول ابن عباس موقوف عليه، ولو صح؛ لوجب تقديم حديثنا عليه؛ لكونه أصح منه وأخص؛ والخاص يقدم على العام، وحديث جابر لا يعارض حديثنا ـ أيضًا ـ؛ لصحته، وخصوصه؛ فإن

---

(١) أما الآية؛ فقوله، تعالى ـ: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾، [البقرة: ٢٢٩].

(٢) وأما الحديث: فما جرى لامرأة ثابت بن قيس؛ أخرجه البخاري في باب «الخلف وكيف الطلاق فيه»، من كتاب «الطلاق»، واحتج ابن عبدالله المزني، وزعم أن آية الخلع منسوخة بقوله، سبحانه ـ: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ﴾، [النساء: ٢٠].

(٣) المغني، لابن قدامة، ١٠/ ٢٦٨.

(٤) أخرجه أبو داود في باب «الوضوء من لحوم الإبل»، من كتاب «الطهارة».

(٥) أخرجه مسلم عن جابر بن سمرة، في باب «الوضوء من لحوم الإبل»، من كتاب «الحيض».

(٦) أخرجه ابن ماجة في باب «ما جاء في الوضوء من لحوم الإبل»، من كتاب «الطهارة».

قيل: فحديث جابر متأخر، فيكون ناسخًا، قلنا: لا يصح النسخ به؛ لوجوه أربعة: ... الثالث: أن خبرهم عام، وخبرنا خاص؛ والعام لا ينسخ به الخاص؛ لأن من شروط النسخ تعذر الجمع؛ والجمع بين الخاص، والعام ممكنٌ، بتنزيل العام على ما عدا محل التخصيص(١).

ومن تطبيقات ابن قدامة على هذه القاعدة: «**لا يصار إلى النسخ مع إمكان الجمع**»، ما ذكره في مسألة «أهل الذمة إذا تحاكموا إلينا»؛ حيث قال: «وإذا تحاكم إلينا أهل الذمة، حكمنا عليهم بحكم اللَّه ـ تَعَالَى ـ علينا؛ وحجة ذلك إذا تحاكم إلينا أهل الذمة، أو استعدى بعضهم على بعض؛ فالحاكم مخير بين «إحضارهم، والحكم بينهم، وبين تركهم؛ سواء كانوا من أهل دين واحد، أو من أهل أديان. هذا المنصوص عن أحمد، وهو قول النخعي، وأحد قولي الشافعي، وحكى أبو الخطاب، عن أحمد رواية أخرى؛ أنه يجب الحكم بينهم، وهذا القول الثاني للشافعي، واختيار المزني؛ لقول اللَّه ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾، [المائدة: ٤٩]؛ ولأنه يلزمه دفع من قصد واحدًا منهما بغير حق، فلزمه الحكم بينهما؛ كالمسلمين.

ولنا قول اللَّه ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾، [المائدة: ٤٢]، فخيره بين الأمرين، ولا خلاف في أن هذه الآية نزلت فيمن وادعه رسول اللَّه ﷺ من يهود المدينة، ولأنهما كافران، لا يجب الحكم بينهما؛ كالمعاهدين، والآية التي احتجوا بها محمولة على من اختار الحكم بينهم؛ لقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ﴾، [المائدة: ٤٢]؛ جمعًا بين الآيتين؛ فإنه لا يصار إلى النسخ مع إمكان الجمع(٢).

ومن شروط النسخ أنه: لَا نَسْخَ بِمُتَقَدِّمٍ، وَلَا مُقَارِنٍ: ٢٥٢/١:

لأن الناسخ لا بد وأن يكون متراخيًا عن المنسوخ، بخلاف المخصص؛ فإنه يجوز أن يكون متقدمًا على المخصص، أو متأخرًا عنه؛ بدليل:

١ـ أن حقيقة النسخ: رفع بعد الإثبات، وهذا لا يتصور أن يكون النسخ قبل، أو

(١) انظر: المغني، لابن قدامة، ١/ ٢٥١، ٢٥٢.
(٢) المغني، لابن قدامة، ٣٨١/١٢، ٣٨٢.

مقارنًا؛ ومعناه أن من شروط النسخ تأخر الناسخ.

٢ـ ولا يتحقق المشروط بدون تحقق شرطه، وهذا من الفروق التي تميز النسخ عن التخصيص[1]؛ ومثاله ما ذكره ابن قدامة في مسألة «الجزور، وهل تنقض الوضوء؟» ـ السابقة ـ؛ حيث قال: «فإن قيل: فحديث جابر متأخر، فيكون ناسخًا، قلنا: لا يصح النسخ به؛ لوجوه أربعة: أحدها: أن الأمر بالوضوء من لحوم الإبل متأخر عن نسخ الوضوء بما مست النار، أو مقارن له؛ بدليل أنه قرن الأمر بالوضوء من لحوم الإبل، بالنهي عن الوضوء من لحوم الغنم، وهي مما مست النار؛ فإما أن يكون النسخ حصل بهذا النهي، وإما أن يكون بشيء قبله؛ فإن كان به، والأمر بالوضوء من لحوم الإبل مقارن لنسخ الوضوء مما غيرت النار، فكيف يجوز أن يكون منسوخًا به، ومن شروط النسخ تأخر الناسخ؟ وإن كان الناسخ قبله، لم يجز أن ينسخ بما قبله»[2].

والمتمعن في القواعد السابقة المتعلقة بالنسخ، يرى أنها تشكل بعض الفرق بين النسخ، والتخصيص، وإن كان المتقدمون يطلقون على تخصيص العام بدليل متصل، أو منفصل، وعلى تقييد المطلق، وعلى بيان المبهم؛ كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر ـ اسم النسخ؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، إلا أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخرًا؛ فالأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به. وهذا المعنى جارٍ في تقييد المطلق، فإن المطلق متروك الظاهر على مقيده، فلا إعمال له في إطلاقه، بل المعمل هو المقيد؛ فكأن المطلق لم يفد مع مقيده شيئًا، فصار مثل الناسخ، والمنسوخ؛ وكذلك العام مع الخاص، إذا كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ، فلما جاء الخاص، أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار، فأشبه الناسخ، والمنسوخ، إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة؛ وإنما أهمل منه ما دل عليه الخاص، وبقي السائر على الحكم الأول، والمبين مع المبهم؛ كالمقيد مع المطلق، فلما كان كذلك، استسهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني، لرجوعها إلى شيء واحد.

(١) انظر: الإحكام، للآمدي، ٢/ ٢٤٣.

(٢) المغني، لابن قدامة، ١/ ٢٥٢.

ومن أمثلة ذلك: ما روي عن ابن عباس؛ أنه قال في قوله - تَعَالَى -: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ﴾، [الإسراء: ١٨]: إنه ناسخ لقوله - تَعَالَى -: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا﴾، [الشورى: ٢٠]، وعلى هذا التحقيق تقييد المطلق، إذا كان قوله: ﴿نُؤْتِهِۦ مِنْهَا﴾ مطلقًا، ومعناه مقيد بالمشيئة»[١].

وبهذا يكون لفظ النسخ عند المتقدمين أعم مما هو عند الأصوليين، وإن كان لفظ المتقدمين حسب ما يتبين متعلقًا بالصحابة، والدليل على ذلك الأمثلة الواردة في الموافقات[٢].

قاعدة: لَا نَسْخَ فِي الْإِخْبَارِ ٩/ ٣٢٠ - ٣٢١

هل هذه القاعدة على عمومها؟ أم أن الأمر فيه تفصيل، وبيان، ذلك: أن الجمهور من الفقهاء، والمتكلمين ذهبوا إلى أنه لا يجوز دخول النسخ في الإخبار؛ أي أن النسخ لا يدخل في نفس الخبر، (ولكن إن ثبت به حكم، جاز نسخ ذلك الحكم)[٣]؛ بدليل:

١- قاعدة: إنَّ الإخبارَ عن اللهِ، ورسوله لا يدخله التكذيب.

وبيانه أن النسخ هو إزالة ما ثبت بالشرع المتقدم بشرع متأخر عنه، وإذا أخبر عن أمر من الأمور، أنه سيكون ثم نسخ ذلك بألا يكون، فإن ذلك الخبر الأول كذب، وهذا محالٌ في صفة الباري - تَعَالَى -، وخبر رسوله ﷺ[٤]، والله - تَعَالَى - مُنَزَّهٌ عن الكذب بإخباره - تَعَالَى - لنا أن قوله الحق، قال - تَعَالَى -: ﴿فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ﴾، [ص: ٨٤].

٢- الإجماع: لأنه لا يجوز نسخ مدلول الخبر إجماعًا، حكاه أبو إسحاق المروزي،

---

(١) انظر: الموافقات، ٣/ ١٠٨، ١٠٩، وما بعدها.

(٢) انظر نفس المصدر، والصفحات.

(٣) انظر: الإحكام، للباجي، ٣٩٩.

(٤) انظر: الإحكام، للباجي، ٣٩٩؛ وانظر: الميزان، للسمرقندي، ٧١٠؛ وانظر: شرح اللمع، للشيرازي، ١/ ٤٨٩؛ انظر: العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، ٣/ ٨٢٥.

وابن برهان، إذا كان ذلك الحكم لا يتغير؛ كصفات اللَّه ـ سبحانه وتعالى ـ، وخبر ما كان، وما يكون، وأخبار الأنبياء ـ عليهم السلام، وأخبار الأمم السالفة، والإخبار عن الساعة، وأماراتها[١]، قال ابن مفلح: ونسخ مدلول خبر لا يتغير محال إجماعًا[٢].

كل هذا بالنسبة للأخبار التي لا يمكن أن تقع إلا على وجه واحد؛ أي لا يجوز تغييرها.

قال الشيرازي: «وأما ما لا يصح وجوده إلا وجهًا واحدًا؛ كالتوحيد، وصفات الذات؛ كالعلم، والقدرة، وغير ذلك؛ فإن النسخ فيها لا يجوز؛ لأنه يستحيل النسخ فيها، وكذلك ما أخبر اللَّه ـ تَعَالَى ـ أنه من أخبار القرون الماضية، والأمم السابقة، وكذلك ما أخبر أنه سيكون من خروج الدجال، وشرائط الساعة لا يجوز نسخه؛ لأن نسخه تكذيبٌ للخبر الأول، وخبر اللَّه ـ تَعَالَى ـ، وخبر رسول اللَّه ﷺ لا يدخلها التكذيب»[٣].

ويقول الإمام الرازي: «الخبر إما أن يكون خبرًا عما لا يجوز تغييره؛ كقولنا: العالم مُحْدَثٌ، وذلك لا يتطرق إليه النسخ»[٤].

ويقول الآمدي: (وأما إن كان النسخ بمدلول الخبر، وفائدته، فذلك المدلول، إما أن يكون مما لا يتغير؛ كمدلول الخبر بوجود الإله ـ سبحانه، وحدوث العالم، أو مما يتغير؛ فإن كان الأول، فنسخه محالٌ بالإجماع»[٥].

ويقول القرافي: «قال الإمام فخر الدين: إذا كان الخبر خبرًا عما لا يجوز تغييره؛ كالخبر عن حدوث العالم، فلا يتطرق إليه النسخ»[٦].

ويقول صاحب العدة: «في الخبر: هل يصح نسخه، أم لا؛ ينظر فيه، فإن كان لا

(١) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٣/ ٥٤٣؛ وانظر: الإحكام، للآمدي، ٢/ ٢٦٦.
(٢) انظر نفس المصدر، والصفحة.
(٣) شرح اللمع، للشيرازي، ١/ ٤٨٩.
(٤) المحصول، للرازي، ١/ ٥٤٨.
(٥) الإحكام، للآمدي، ٢/ ٢٦٦.
(٦) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٣٠٨.

يصح أن يقع إلا على الوجه المخبر به، فلا يصح نسخه؛ كالخبر عن الله ـ تَعَالَى ـ بأنه واحد ذو صفات، والخبر بموسى، وعيسى»[١].

ويقول صاحب شرح الكوكب المنير: «ولا يجوز مدلول خبر إجماعًا إذا كان ذلك الحكم لا يتغير؛ كصفات الله ـ سبحانه وتعالى ـ، وخبر ما كان، وما يكون، وأخبار الأنبياء ـ عليهم السلام، وأخبار الأمم السالفة، والإخبار عن الساعة، وأماراتها»[٢].

وبتتبعي لهذه الأقوال تَبَيَّنَ أن الضابط في الخبر الذي لا يقبل النسخ هو كونه لا يتغير، قال صاحب المسودة: «وضابط القاضي في نسخ الخبر أنه كان مما لا يجوز أن يقع إلا على وجه واحد؛ كصفات الله ـ تَعَالَى ـ، وخبر ما كان، وخبر ما سيكون، لم يجز نسخه، وإن كان مما يصح تغيره، وتحوله كالإخبار عن زيد بأنه مؤمنٌ، وكافرٌ، وعن الصلاة بأنها واجبة، جاز نسخه. وهذا قول جيدٌ»[٣].

بدليل: أن علة المنع من نسخ الأخبار كونها تفضي إلى التكذيب.

انتفاء المانع: فإذا زالت العلة، زال المعلول، وعليه فإن نسخ ما يتغير، ولا يفضي إلى الكذب في الخبر جائز؛ لأنه يجوز أن تتغير صفته من حال إلى حال، كما يجوز أن يتغير حكم المكلف من العبادة من زمان إلى زمان[٤].

ذهب الجمهور من الفقهاء، والمتكلمين إلى أنه لا يجوز دخول النسخ في الأخبار، وذهبت طائفة إلى تجويز ذلك[٥]؛ بدليل:

١ـ قاعدة: الظاهرُ حُجَّةٌ:

وبيانه أن بعضهم يقول باحتمال النسخ في الأخبار التي تكون في المستقبل؛ لظاهر قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾، ويرد الإمام السرخسي قائلًا: «فأما

(١) العدة، ٣/ ٨٢٥.
(٢) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٣/ ٥٤٣.
(٣) المسودة، ١٢٦.
(٤) العدة في أصول الفقه، ٣/ ٨٢٦.
(٥) إحكام الفصول في أحكام الأصول، الباجي، ٣٩٩.

قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾؛ فقد فسره الحسن رضي الله عنه بالإحياء، والإماتة، وفسره زيد بن أسلم رضي الله عنه، قال: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ مما أنزله من الوحي، ﴿وَيُثْبِتُ﴾ بإنزاله الوحي فيه، فعلى هذا يتبين أن المراد ما يجوز أن يكون مؤقتًا، أو أن المراد التلاوة، ونحن نُجَوِّزُ ذلك في الأخبار ـ أيضًا ـ بأن تترك التلاوة فيه حتى يندرس، وينعدم حفظه من قلوب العباد؛ كما في الكتب المتقدمة»[1].

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة حديثه عن حكم قتل المؤمن عمدًا؛ حيث قال: «فإن فعله إنسانٌ متعمدًا فَسَقَ، وأمره إلى اللَّه؛ إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له، وتوبته مقبولة في قول أكثر أهل العلم، وقال ابن عباس[2]: إن توبته لا تقبل؛ للآية التي ذكرناها، وهي آخر ما نزل، قال ابن عباس: ولم ينسخها شيء؛ ولأن لفظ الآية لفظ الخبر، والأخبار لا يدخلها نسخ، ولا تتغير؛ لأن خبر اللَّه ـ تَعَالَى ـ لا يكون إلا صدقًا»[3].

ومن فوائد عن هذه القاعدة أنها تفيد في فهم، وتفسير، وتأويل بعض النصوص؛ كما ذكر الإمام الشاطبي؛ حيث قال: «وقال وهب بن منبه في قوله: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾، [الشورى: ٥]، نسختها الآية التي في غافر: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾، [غافر: ٧]، وهذا معناه أن آية غافر مبينة لآية الشورى؛ إذ هو خبر محض، والأخبار لا نسخ فيها، وقال ابن النحاس: «هذا لا يقع فيها ناسخ، ولا منسوخ؛ لأنه خبر عن اللَّه، ولكن يجوز أن يكون وهب بن منبه أراد أن هذه الآية على نسخة تلك الآية، لا فرق بينهما؛ يعني أنهما بمعنًى واحد، وإحداهما تُبَيِّنُ الأخرى، قال: «وكذا يجب أن يتناول للعلماء، ولا يتأولوا عليهم الخطأ العظيم، إذا كان لما قالوه وجه، قال: والدليل على ما قلناه ما حدثناه أحمد بن محمد، ثم أُسْنِدَ عن قتادة في قوله: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾، قال: للمؤمنين منهم»[4].

* * * * *

(١) أصول السرخسي، ٢/ ٥٩.

(٢) أخرجه البخاري في باب ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾، من كتاب «التفسير»، ومسلم في كتاب «التفسير».

(٣) المغني، لابن قدامة، ١١/ ٤٤٣، ٤٤٤.

(٤) الموافقات، للشاطبي، ٣/ ١١٤.

الفَصْلُ الثَّانِي

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْأَدِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ

المَبْحَثُ الْأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْإِجْمَاعِ، وَشَرْعِ مَنْ قَبْلَنَا، وَقَوْلِ الصَّحَابِيِّ.

المَبْحَثُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْقِيَاسِ، وَالِاسْتِحْسَانِ.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي المَصَالِحِ المُرْسَلَةِ، وَسَدِّ الذَّرَائِعِ.

المَبْحَثُ الرَّابِعُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الِاسْتِصْحَابِ.

* * * * *

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الإِجْمَاعِ، وَشَرْعِ مَنْ قَبْلَنَا، وَقَوْلِ الصَّحَابِيِّ

قاعدة: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ حُجَّةٌ خَاصَّةٌ، وَالإِجْمَاعُ عُمُومًا ٢٢١/٨.

إن إجماع الصحابة حجة شرعية، يجب العمل به على كل مسلم عند الجمهور؛ من الفقهاء، والمتكلمين، إلا طائفة من المرجئة، وبعض المتكلمين، والرافضة، وإبراهيم النظام من المعتزلة، وقوم من الإمامية[1].

وَأَدِلَّةُ الجُمْهُورِ:

١- مِنَ القُرْآنِ الكَرِيمِ: قوله - تعالى -: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾، [النساء: ١١٥]، ووجه الاستدلال بالآية أن الله - تعالى - توعَّدَ على متابعة غير سبيل المؤمنين، ولو لم يكن ذلك مُحرَّمًا، لما توعد عليه، والقاعدة أن ثبوت الوعيد على المخالفة يدل على وجوب المتابعة[2]، وهذه الآية استدل بها الشافعي بعد ما قرأ القرآن ثلاث مرات، حتى وجدها[3].

٢- وقوله - تعالى -: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، [البقرة: ١٤٣]. قال أئمة اللغة، والتفسير: الوسط: الخيار؛ أي عدولًا، وإذا ثبت أن الوسط في الآية الكريمة هو العدل، فالاستدلال بها من وجهين:

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ١٥٠؛ وانظر: البرهان، للجويني، ١/ ٤٣٤؛ وانظر: المحصول، ٢/ ٨؛ وانظر: شرح اللمع، للشيرازي، ٢/ ٦٦٥، ٦٦٦؛ وإحكام الفصول، للباجي، ٤٣٥؛ ونهاية السول، ٣/ ٢٤٤؛ وتنقيح الفصول، للباجي، ٣٢٤؛ وروضة الناظر، لابن قدامة، ٦٧؛ والمسودة، ٣١٥؛ وشرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٢/ ٢١٣؛ والعدة، ٤/ ١٠٦٣، ١٠٦٤؛ وأصول السرخسي، ١/ ٢٩٥؛ وكشف الأسرار، ٣/ ٢٢٧.

(٢) انظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ١٥٠؛ وانظر: شرح تنقيح الفصول، ٣٢٤.

(٣) شرح اللمع، للشيرازي، ٢/ ٦٦٨.

أحدهما: أن وصفهم بالعدالة في سياق المدح، وإنما يحسن المدح إذا كانوا على الصواب في أقوالهم، وأفعالهم، وذلك يوجب أن ما اتفقوا عليه يكون صوابًا.

الوجه الثاني: أن الوصف بالعدالة إما لكل واحد منهم، أو لمجموعهم، والأول باطل قطعًا؛ لوجود آحاد الفساق فيهم كثيرًا، فتعين الثاني؛ وهو أن الوصف بالعدالة لمجموعهم، وذلك يقتضي أن ما يقولونه مجتمعين عليه حق، وصواب؛ لأن قائل غير الحق، والصواب يكون كاذبًا، والكاذب لا يكون عَدْلًا[(١)].

٣- مِنَ السُّنَّةِ مَا بَلَغَ إِلَى دَرَجَةِ التَّوَاتُرِ الْمَعْنَوِيِّ: على أن الأمة لا تجتمع على الخطإ، وإنما تجتمع على الصواب الذي يجب اتباعه، فهي مختلفة الألفاظ، مشتركة في الدلالة على أمر واحد.

من هذه الأحاديث:

- قوله ﷺ: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ»، وَرُوِيَ: «عَلَى خَطَإٍ»[(٢)].

- «مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ، وَمَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ قَبِيحًا، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ قَبِيحٌ»[(٣)].

- «مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ قَيْدَ شِبْرٍ، فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ»[(٤)].

- «وَمَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»[(٥)].

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٣٣٤؛ وانظر: شرح الروضة، ٣/ ١٦، ١٧؛ وانظر: المحصول، الرازي، ١/ ٢٩٦؛ وانظر: شرح اللمع، للشيرازي، ٢/ ٦٧٦، ٦٧٧.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، في كتاب «الفتن»، باب «لزوم الجماعة»، ولفظه: «أن الله لا يجمع...»، وأخرجه الحاكم في «المستدرك»، في كتاب «العلم».

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، ١/ ٣٧٩؛ وأخرجه الحاكم في كتاب «معرفة الصحابة»، باب «فضائل أبي بكر»؛ وأخرجه البزار في باب «الإجماع»، من كتاب «كشف الأسرار من زوائد البزار»، للهيثمي، ١/ ٨٨؛ وأخرجه ابن حزم بسنده إلى ابن مسعود موقوفًا في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»، ٦/ ١٨؛ والخلاصة: أن الحديث موقوف على ابن مسعود ﷺ.

(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، ٥/ ١٨٠، وأخرجه الحاكم في «المستدرك»، في كتاب «الصوم».

(٥) أخرجه البخاري في كتاب «الفتن»، في باب «قول النبي ﷺ: سَتَرَوْنَ بَعْدِي أُمُورًا تُنْكِرُونَهَا»، كما أخرجه في كتاب «الأحكام»، باب «السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية»، وأخرجه مسلم في=

- «ثَلَاثٌ لَا يُغَلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ مُؤْمِنٍ؛ إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ، وَالْمُنَاصَحَةُ لِوُلَاةِ الأَمْرِ، وَلُزُومُ جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ»[١].

- وروي عن النبي ﷺ أنه نهى عن الشذوذ، وقال: «مَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ»[٢].

وهذه الأحاديث كلها تدل على أن اتباع المجمعين في ما أجمعوا عليه واجب[٣].

واحتج المخالف من القرآن الكريم:

١- بظاهر قوله - تَعَالَى -: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾، [النحل: ٨٩]، فثبت أنا لا نفتقر معه إلى غيره.

٢- وبظاهر قوله - تَعَالَى -: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾، [الشورى: ١٠]، يبين أن لا حكم لغيره.

٣- وظاهر قوله - تَعَالَى -: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، [النساء: ٥٩]، وأشباه هذه الظواهر.

والجواب عنه: بـ

١- قاعدة: أن الظاهر حجة ما لم يكن هناك قرينة تصرفه عن هذا الظاهر.

ففي قوله - تَعَالَى -: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾، فهكذا نقول؛ فقد بين الله - تَعَالَى - عن الإجماع بقوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، [النساء: ١١٥].

= كتاب «الإمارة»، باب «وجوب ملازمة جماعة المسلمين»، وأخرجه الدارمي في سننه، في كتاب «السير»، باب «في لزوم الطاعة والجماعة».

(١) أخرجه الترمذي في سننه، في كتاب «العلم ما جاء في الحث على تبليغ السماع».

(٢) سبق تخريجه بلفظ: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ»، في الصفحة السابقة.

(٣) انظر: العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، ٤/ ١٠٧٣؛ وانظر: شرح الروضة، للطوفي، ٣/ ١٩، ٢٠؛ وانظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ١٦٣؛ وانظر: نهاية السول شرح منهاج الأصول، ٣/ ٢٥٩، ٢٦١؛ وانظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٤٤٧؛ وانظر: شرح اللمع، للشيرازي، ٢/ ٦٧٧، ٦٧٨.

وأما قوله: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾، وقوله ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، معناه إلى كتاب الله، وكذا نقول، وفي الكتاب، والسنة أن الإجماع حجة.

٤ـ بقوله ﷺ لمعاذ: «بِمَ تَحْكُمُ إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ فَقَالَ: بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، وَلَا آلُو، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يَرْضَاهُ»[1] فذكر الأدلة، ولم يذكر فيها الإجماع.

والجواب عنه: أنه لا حجة فيه؛ لأن الإجماع إنما يعتبر بعد النبي ﷺ؛ لأنه لا يجوز أن ينعقد الإجماع في حياته دونه، وقوله بانفراده عنه لا يفتقر إلى قول غيره، فلم يكن في عصره اعتبار بالإجماع.

٥ـ وَاحْتُجَّ بقوله ﷺ أنه قال في خطبة الوداع: «لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ»[2].

والجواب عنه: أن هذا خطاب لبعض الأمة، وقوله «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ» خاصٌّ في حال الإجماع؛ والخاص يجب أن يُقْضَى به على العام.

٦ـ القياس: فإن كل واحد من الأمة يجوز عليه الخطأ بانفراده، فإذا اجتمع مع غيره كان بمنزلة المنفرد؛ لأنه مجتهد برأيه المُعَرَّض للخطإ.

والجواب عنه:

ـ بأن النص مقدم على القياس: وبيانه أن هذا باطل بأخبار التواتر، فإنها توجب العلم عند كثرة المجتهدين، وإن كان كل واحد منهم لو انفرد، لم يوجب خبر العلم؛ وهكذا الجماعة تحمل الحجر العظيم، وإن كان كل الواحد لو انفرد به، لم يطق حمله، وكذلك الطعام؛ إذا كثر أشبع، والماء إذا كثر روى، وإن كان اليسير منهما لا يشبع، ولا يروي[3].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب «الحج»، باب «الخطبة أيام منى».

(٣) انظر: العدة، ٤/ ١٠٨٥، ١٠٨٦؛ والإحكام، للآمدي، ١/ ١٦٢، ١٦٥؛ وشرح اللمع، ٢/ ٦٧٧، ٦٨٢.

واحتج بقاعدة:

٧ـ العادةُ مُحكَّمة: ففي رأي النظام أنه يستحيل في مطرد العادة اتفاق الأمة في الأعصار المتكررة مع اختلاف فطرهم، وتفاوت مذاهبهم في الرد، والقبول على التمسك بما لا دليل على صحة التمسك به؛ فذلك قاطع في حكم العادة بأنهم ظفروا بقاطع، دل على صحة التمسك بالإجماع، ويكون إجماعهم على ذلك قبل النظام حجة عليه؛ فلا يكون خلافًا معتبرًا؛ لأنه على خلاف القاطع(١).

ومن تطبيقات الموفق للإجماع: قوله عن بيع الفرس الحبيس: «إن خرب، وتعطلت منافعه؛ كدار تهدمت، أو أرض خربت، وعادت مواتًا، ولم تكن عمارتها، أو مسجد انتقل أهل القرية عنه، وصار في موضع لا يصلى فيه، أو ضاق بأهله، ولم يمكن توسيعه في موضعه، أو تشعب جميعه، فلم تكن عمارته، ولا عمارة بعضه إلا ببيع بعضه، جاز بيع بعضه؛ لتعمر به بقيته، وإن لم يمكن الانتفاع بشيء منه، بيع جميعه، قال أحمد في رواية أبي داود: «إذا كان في المسجد خشبتان لهما قيمة جاز بيعهما، وصرف ثمنهما عليه»، وقال في رواية صالح: «يحول المسجد؛ خوفًا من اللصوص، وإذا كان موضعه قذرًا»، قال القاضي: «يعني إذا كان ذلك يمنع من الصلاة فيه، ونص على جواز بيع عَرَصَتِهِ في رواية عبدالله، وتكون الشهادة في ذلك على الإمام». قال أبو بكر: «وقد روى علي بن سعيد أن المساجد لا تباع؛ وإنما تنقل آلتها، قال: وبالقول الأول أقول؛ لإجماعهم على جواز بيع الفرس الحبيس؛ يعني الموقوفة على الغزو، إذا كبرت، فلم تصلح للغزو، وأمكن الانتفاع بها في شيء آخر؛ مثل أن تدور في الرحى، أو يحمل عليها تراب، أو تكون الرغبة في نتاجها، أو حصانًا يتخذ للطِّرَاق، فإنه يجوز بيعها، ويشترى بثمنها ما يصلح للغزو»(٢).

قاعدة: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ حُجَّةٌ كَذَلِكَ: ٢٤٦/١٤

بعض العلماء قالوا: بأن الإجماع الموجب للعلم لا يكون إلا بإجماع الصحابة،

(١) شرح روضة الناظر، الطوفي، ٣/ ٢٧، ٢٨.
(٢) المغني، لابن قدامة، ٨/ ٢٢٠، ٢٢١.

الذين كانوا خير الناس بعد رسول الله ﷺ؛ لأنهم صحبوه، وسمعوا منه علم التنزيل[١]، وحضروا التأويل.

والجواب عنه:

أن العبرة بالاجتهاد؛ لأنهم ـ وإن خصوا بهذه المزية ـ لم يكن قولهم حجة لهذه المعاني، وهو متحقق في غيرهم، وإنما كان من أجل أنهم من أهل الاجتهاد، وهذا موجود في غيرهم كوجوده فيهم[٢].

كما احتج من تمسك بإجماع الصحابة فقط داود الظاهري، وشيعته من أهل الظاهر[٣] بـ:

١ـ من القرآن الكريم:

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾، [آل عمران: ١١٠]، وهذا خطاب موجه للصحابة، فلا يدخل فيهم غيرهم[٤].

وكذلك قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، [البقرة: ١٤٣].

والجواب عنه:

بِقَاعِدَةِ: الْعَامُّ يَجْرِي عَلَى عُمُومِهِ مَا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ قَرِينَةٌ تَصْرِفُهُ عَنْهُ:

وعليه فهذا عام في الصحابة، وغيرهم من هذا الوجه؛ فمثله مثل قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، [البقرة: ٤٣]، ﴿وَجَاهِدُوا﴾، [المائدة: ٣٥] فإنه من العموم.

والحق أن العبرة، والعلة هي الاجتهاد، سواء تحقق في الصحابة، أو غيرهم.

ومن تطبيقات إجماع الصحابة عند ابن قدامة ما ذكره في حكم الرجوع عن

---

(١) انظر على سبيل المثال: أصول السرخسي، ١/ ٣١٣؛ والعدة، ٤/ ١٠٩٤.
(٢) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، ٤/ ١٠٩٤.
(٣) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ٢/ ٧٠٢؛ وانظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ١٧٠.
(٤) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، ٤/ ١٠٩٢.

الشهادة بعد الاستيفاء: «ولنا أن عليًا ﷺ شهد عنده رجلان على رجل بالسرقة، فقطعه، ثم عادا، فقالا: أخطأنا: ليس هذا هو السارق، فقال عليٌّ: لو علمت أنكما تعمدتما، لقطعتكما[١]، ولا مخالف له في الصحابة، فيكون إجماعًا»[٢].

قاعدة: هَلْ إِجْمَاعُ النَّاسِ، وَإِجْمَاعُ الْمُسْلِمِينَ، وَإِجْمَاعُ الْأُمَّةِ حُجَّةٌ؟

وهي مسألة تتعلق بقول العامي في الإجماع.

ذهب الأكثرون؛ منهم الشافعية، والجمهور، وأحمد[٣] أنه لا يعتد به؛ لعدم توفرهم على شروط الاجتهاد؛ بدليل:

١ـ قاعدة: إذا اختلَّ الشَّرطُ، اختل المشروطُ:

وبيانه أن العامي ليس من أهل الاجتهاد في أحكام الشريعة، فهو لا يجوز أن يعمل باجتهاده، ولا يجوز أن يعمل به.

٢ـ ق: القياس: قال أحمد بن حنبل في رواية ابن القاسم، وقد ذكر له عن شريح، وابن سيرين، فقال: هؤلاء لا يكونون حجة على من كان مثلهم من التابعين، فكيف على من قبلهم من أصحاب النبي ﷺ.

٣ـ القياس: فإذا كان العامي ليس أهلًا للاجتهاد، فهو بمنزلة الصبيان، والمجانين.

٤ـ القياس: ولأن العامة محجوجة بقول أهل العلم، فوجب أن لا يعتبر رضاهم به. كما أن الأمة لما كانت محجوجة بقول النبي ﷺ لم يعتبر رضاهم به، وكذلك أهل العصر الثاني، مع أهل العصر الأول[٤].

---

(١) أخرجه البخاري في باب «إذا أصاب قوم من رجل»، من كتاب «الديات»، والدارقطني في كتاب «الحدود والديات»، وغيره.

(٢) المغني، لابن قدامة، ١٤/ ٢٤٦.

(٣) انظر: المسودة، لآل تيمية، ٣٣١؛ وانظر: العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الحنبلي، ٤/ ١١٣٣.

(٤) انظر: العدة، لأبي يعلى، ٤/ ١١٣٣، ١١٣٤.

قال قوم من المتكلمين: يعتد به، وإليه ذهب أبو بكر بن الطيب الأشعري[١] محتجين:

قاعدة: العامُ يجري على عُمُومِهِ ما لم يرِدْ ما يخصِّصه.

وذلك أن النبي ﷺ قال: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ»، و«لَا تَجْتَمِعُ عَلَى خَطَإٍ»[٢]، والعامة من الأمة؛ فوجب أن يعتبر إجماعهم من أهل العلم.

والجواب عنه:

أن هذا من العام المخصص: أي أن المراد به أهل العلم، والاجتهاد، ولا مدخل للعامة فيه، وإن كانوا من الأمة، كما لا يدخل الصبيان، وإن كانوا من الأمة، نعم، يعتد بإجماع العامة فيما يشاركون العلماء فيه؛ مثل الطهارة، والصلاة، وعدد ركعاتها، والزكاة، والصيام، والحج، وتحريم الربا، والسرقة، ونحو ذلك؛ بدليل أن معرفتهم لهذه الأشياء هو النقل المستفيض لا الاجتهاد، وذلك يشترك في معرفته العامة، والخاصة؛ فأما غير هذا ـ أي ما كان طريقه الاجتهاد ـ فلا معرفة لهم به[٣].

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة، قوله في الأذان: «أجمعت الأمة على أن الأذان مشروع للصلوات الخمس»[٤].

ومن تطبيقاته على إجماع الناس قوله: «ولم يزل الناس يجتمعون في مساجدهم، وجوامعهم في أوقات الصلاة، فإذا سمعوا الأذان، قاموا إلى الصلاة، وبنوا على أذان المؤذن من غير اجتهاد في الوقت، ولا مشاهدة ما يعرفونه من غير نكير، فكان إجماعا»[٥].

ومن تطبيقاته على إجماع المسلمين: قوله في مسألة من حلف أن يفعل شيئًا، فلم يفعله، أو لا يفعل شيئًا، ففعله، فعليه الكفارة: لا خلاف في هذا عند فقهاء الأمصار، قال ابن عبدالبر:

---

(١) المسودة، لآل تيمية، ٣٣١.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) انظر: العدة، ٤/ ١١٣٥؛ والمستصفى، ١/ ١٨١.

(٤) المغني، لابن قدامة، ٢/ ٥٦.

(٥) نفس المصدر، ٢/ ٣٢.

«اليمين التي فيها الكفارة بإجماع المسلمين هي التي على المستقبل من الأفعال»[١].

ومن تطبيقاته على إجماع عوام أهل العلم ـ أكثر أهل العلم ـ؛ حيث قال عن مسألة إجارة الأرض بالوَرِقِ، والذهب: «في إجارة الأرض تجوز إجارتها بالورق، والذهب، وسائر العروض، سوى المطعوم في قول أكثر أهل العلم، قال أحمد: «فلما اختلفوا في الذهب، والورقة»، وقال ابن المنذر: «أجمع أهل العلم على أن اكتراء الأرض وقتًا معلومًا جائز بالذهب، والفضة، رُوِينَا هذا القول عن سعيد، ورافع بن خديج، وابن عمر، وابن عباس، وبه قال سعيد بن المسيب، وعروة، والقاسم، وسالم، وعبدالله بن الحارث، ومالك، والليث، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، وروي عن طاوس، والحسن كراهة ذلك؛ لما روى رافع أن النبي ﷺ نهى عن كراء المزارع»[٢]. [متفق عليه][٣] فمصطلح إجماع أهل العلم هنا يراد به الأكثر؛ بدليل أن أهل العلم في هذا التطبيق اتفقوا، في حين خالف في ذلك طاوس، والحسن، وهم قلة.

إجماع الفقهاء: ومن تطبيقات ابن قدامة على هذا قوله: (وإن طلقها، ثم راجعها، ثم طلقها قبل دخوله بها؛ ففيه روايتان؛ إحداهما: تبني على ما مضى من العدة، نقلها الميموني، وهي اختيار أبي بكر، وقول عطاء، وأحد قولي الشافعي؛ لأنهما طلاقان لم يتخللهما دخول بها، فكانت العدة من الأول منهما، كما لو لم يرتجعها، ولأن الرجعة لم يتصل بها دخول فلم يجب بالطلاق منها عدة، كما لو نكحها، ثم طلقها قبل الدخول.

والثانية: يستأنف العدة، نقلها ابن منصور، وهي أصح؛ وهذا قول طاوس، وأبي قلابة، وعمرو بن دينار، وجابر، وسعيد بن عبدالعزيز، وإسحاق، وأبي ثور، وأبي عبيد، وأصحاب الرأي، وابن المنذر، وقال الثوري: «أجمع الفقهاء على هذا»[٤].

إجماع الأئمة: ومن تطبيقات ابن قدامة على إجماع الأئمة في «المغني» قوله عن

(١) نفس المصدر، ١٣/ ٤٤٥.

(٢) أخرجه البخاري في باب «ما كان من أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضًا في الزراعة، والثمرة»، من كتاب «الحرث والمزراعة»، ومسلم في باب «كراء الأرض بالطعام»، من كتاب «البيوع».

(٣) المغني، لابن قدامة، ٧/ ٥٦٩.

(٤) المغني، لابن قدامة، ١٠/ ٥٧١.

الإقرار: «وأما الإجماع؛ فإن الأئمة أجمعت على صحة الأقرار»[١].

إجماع المفسرين: ومن التطبيقات على هذا قوله في «المغني» عن التغليظ في اللعان بالمكان، والزمان ـ بعد أن ذكر الخلاف ـ: «وأما الزمان، فبعد العصر؛ لقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ﴾، [المائدة: ١٠٦]، وأجمع المفسرون على أن المراد بالصلاة صلاة العصر[٢].

قاعـدة: إِجْمَاعُ أَهْلِ المَدِينَةِ حُجَّةٌ: ٦/٢٣٣.

اتفق الأكثرون على أن إجماع أهل المدينة وحدهم لا يكون حجة على مَن خالفهم في حالة انعقاد إجماعهم، خلافًا لمالك؛ فإنه قال: يكون حجة، ومن أصحابه من قال: إنما أراد بذلك ترجيح روايتهم على رواية غيرهم، ومنهم من قال: أراد به أن يكون إجماعهم أولى، ولا تمتنع مخالفتهم، ومنهم من قال: أراد بذلك أصحاب رسول الله ﷺ.[٣]

ودليل الأكثرين:

١ـ قاعدة: العام يجري على عمومه إلا ما خصه الدليل:

قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، [النساء: ١١٥]، وأهل المدينة ليس هم جميع المؤمنين، وكذلك قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾، [البقرة: ١٤٣]، وذلك لا يختص بأهل المدينة؛ لأنهم بعضنا.

٢ـ قاعدة: لا يُتْرَكُ الظاهر إلا بحجة:

وبيانه قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، [النساء: ٥٩]،

---

(١) نفس المصدر، ٥/ ٢٧١.

(٢) المغني، لابن قدامة، ١١/ ١٧٥.

(٣) انظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ١٨٠؛ وانظر: المسودة، لآل تيمية، ٣٣٢؛ وانظر: منتهى الوصول في علمي الأصول والجدل، ٥٧.

فمن قال يُرَدُّ إلى أهل المدينة، فقد ترك الظاهر.

٣ـ قاعدة: القياس:

ولأنهم بعض أمة، والخطأ جائز عليهم؛ كما هو جائز على غير أهل المدينة.

٤ـ التعليل: ولأن حكم الإجماع لا يخلو أن يعود إلى فضيلة البقاع، أو فضيلة الرجال في العلم؛ فإن اعتبرتم فيه فضيلة البقاع، فأهل مكة أحق به، وإن عاد إلى العلم؛ فعلي بن أبي طالب، وابن مسعود، وثلاثمائة، ونيف من الصحابة انتقلوا إلى العراق من أهل العلم، والدين، وليس من أقام بالمدينة بأعلم منهم.

٥ـ مآلات الأمور: ولأن ما قالوه يفضي إلى أن يكون قولهم حجة ما داموا في المدينة، فإذا خرجوا منها، وغابوا إلى الشام، والكوفة، وغير ذلك من البلاد لا يكون حجة، وما أفضى إلى هذا سقط في نفسه؛ لأن الاعتبار بأقوال المجتهدين، لا بمكانهم(١).

واحتج مالك:

١ـ بقوله ﷺ؛ حيث روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ الإِيمَانَ لَيَأْرِزُ(٢) إِلَى الْمَدِينَةِ؛ كَمَا تَأْرِزُ الْحَيَّةُ إِلَى جُحْرِهَا»(٣).

والجواب: أي أن كلامه خرج على زمان الهجرة في رجوع الناس إلى المدينة؛ هربًا من الكفار، ومعونةً لرسول الله ﷺ، وهذا لا ينفي كون المؤمنين بغيرها، وجواز الخطإ على أهلها.

٢ـ وبقوله ﷺ: «اللَّهُمَّ، حَبِّبْ إِلَيْنَا الْمَدِينَةَ، وَبَارِكْ لَنَا فِي صَاعِهَا، وَمُدِّهَا»(٤).

---

(١) انظر: العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، ٤/ ١١٤٣، ١١٤٤.

(٢) معنى يأرز: يضم إليها، ويجتمع بعضه إلى بعض فيها؛ النهاية، مادة [أرز]، ١/ ٢٤.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب «فضائل المدينة»، باب «الإيمان يأرز إلى المدينة»، وأخرجه مسلم في كتاب «الإيمان»، باب «بدأ الإسلام غريبًا»، وأخرجه ابن ماجة في كتاب «المناسك»، باب «فضل المدينة».

(٤) أخرجه البخاري في كتاب «فضائل المدينة»، وأخرجه مسلم في كتاب «الحج»، وأخرجه مالك في «الموطإ»، في كتاب «الجامع»، باب «ما جاء في وباء المدينة».

والجواب: أن هذا لا ينفي وقوع الخطإ من أهلها؛ كما لو دعا مثل هذا الدعاء لغيرهم.

لم ينف وقوع الخطإ منهم، وقد دعا لعليٍّ، ولغيره من الصحابة، ولم يدل على أن قول كل واحد منهم بانفراده حجة.

٣ـ قوله ﷺ: «الدَّجَّالُ لَا يَدْخُلُهَا، وَإِنَّ عَلَى كُلِّ بَابٍ مِنْهَا مَلَكًا شَاهِرًا سَيْفَهُ»[١].

الجواب: أن هذا يفيد صيانتها من دخول الدجال؛ ترغيبًا في المقام بها. وهذا لا ينفي الخطأ من المقيمين بها.

٤ـ وبقوله ﷺ: «إِنَّ الْمَدِينَةَ تَنْفِي خَبَثَهَا؛ كَمَا تَنْفِي النَّارُ خَبَثَ الْحَدِيدِ»[٢].

والجواب: أنه أراد بذلك في زمانه؛ بدلالة كثرة الخبث بعده، ومخبره بالمقصد لا يقع بخلاف ما أخبر به. ويحتمل أن يكون أراد بالخبث الكفر، والشرك عنها ظاهرًا؛ فأما أهل الاجتهاد إذا خرجوا منها فلا.

٥ـ بقوله ﷺ: «لَا يَصْبِرُ عَلَى لَأْوَاءِ[٣] الْمَدِينَةِ، وَشِدَّتِهَا أَحَدٌ، إِلَّا كُنْتُ لَهُ شَهِيدًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[٤].

والجواب: أنه ترغيب للمقام بها، من غير أن يعتبر نفي الخطإ عنهم فيما طريقه الشريعة.

٦ـ بقوله ﷺ: «لَا يَكِيدُ أَحَدٌ أَهْلَ الْمَدِينَةِ إِلَّا انْمَاعَ كَمَا يَنْمَاعُ الْمِلْحُ فِي الْمَاءِ»[٥].

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، وأخرجه ابن ماجة في كتاب «الفتن»، باب «فتنة الدجال وخروج عيسى ابن مريم».

(٢) أخرجه البخاري في كتاب «فضائل المدينة»، باب «المدينة تنفي الخبث»، وأخرجه مسلم في كتاب «الحج» باب «المدينة تنفي شرارها»، وأخرجه مالك في موطئه، في كتاب «الجامع»، باب «ما جاء في سكني المدينة والخروج منها».

(٣) اللأواء: الشدة، وضيق المعيشة؛ النهاية، مادة لأى، ٤/٤٣.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب «الحج»، باب «الترغيب في سكني المدينة، والصبر على لأوائها».

(٥) أخرج البخاري في كتاب «فضائل المدينة»، وأخرجه مسلم في كتاب «الحج»، باب «من أراد أهل المدينة بسوء».

والجواب: أنه مقيد بما يفعله اللَّه ـ تَعَالَى ـ بمن أراد سوءًا بالمدينة، والخطأ فيما يتفقون عليه في أمر الدين، ليس من هذا في شيء، ومن ذمهم، أو رد عليهم، فإنه لا يريد سوءًا بالمدينة. ولا يجوز حمله على الأهل من غير دلالة. ولأن الفسق عبارة عن الفعل المذموم، ومن أنكر عليهم في خطئهم، فقد دعاهم إلى خير، ورآه منهم، وعلى أن المكايدة هي المباينة بغير حق. وخلافنا في الخلاف فيما هو حَقٌّ، ويسوغ، فلا يتناول الخبر موضع الخلاف.

٧ـ واحتج بأن أهل المدينة شاهدوا الرسول، وحضروا التنزيل، وعرفوا التأويل.

والجواب: أن الصحابة الذين هذه صفتهم قولهم حجة؛ وإنما الخلاف فيه إذا كان بعضهم بالمدينة، وبعضهم خارجًا عنها، هل يكون قول البعض الذين بالمدينة حجة على غيرهم؟ وليس فيما ذكروه ما يدل على ذلك[1].

ـ والحق أن عمل أهل المدينة إذا ظهر، ونقل نقلًا مستفيضًا لا يخفى؛ كمسألة الأذان، وترك الجهر بـ «بسم اللَّه الرحمن الرحيم»، ومسألة الصاع، وغير ذلك من المسائل، ونقل نقلًا يحج، ويقطع العذر فهو حجة.

بدليل:

القياس: فلو كان المؤذن يؤذن على المنار أذانًا على صفة، قد علم جميعهم أنه الأذان الذي فارقهم عليه النبي ﷺ ،ثم أذن من الغد مؤذنٌ، فأمسك الجميع عن الإنكار عليه، والإخبار عنه بأنه غَيَّرَ شيئًا من الأذان، فإنه بمنزلة أن يقولوا: إن هذا هو الأذان الذي أُذِّنَ به بالأمس، ولو قاله بعضهم، أو نطق به الجزء الأول منهم؛ لكان تواترًا يقطع العلم به[2].

ـ أما ما كان من عمل أهل المدينة الذي أدركوه بالاستنباط، والاجتهاد، فهذا لا فرق فيه بين علماء المدينة، وعلماء غيرهم في المصير منه إلى ما عَضَّدَهُ الدليل،

(١) انظر: العدة، لأبي يعلى، ٤/ ١١٤٣ إلى ١١٤٩؛ وانظر: أصول السرخسي، ١/ ٣١٤؛ والإحكام، للآمدي، ١/ ١٨١.
(٢) إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٤٨١.

والترجيح؛ ولذلك خالف مالك في مسائل عدة أقوال أهل المدينة، هذا مذهب مالك في هذه المسألة، وبه قال محققو المالكية؛ كأبي بكر الأبهري، وغيره، وقال أبو بكر، وابن القصار، وأبو تمام: وهو الصحيح للأدلة السابقة»[١].

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة في «المغني» قوله: «وإذا تعيب المبيع في يد البائع بعد العقد، فإن كان المبيع من ضمانه، فحكمه حكم العيب القديم، وإن كان من ضمان المشتري، فحكمه حكم العيب الحادث بعد القبض؛ فإن الحادث بعد القبض، فهو من ضمان المشتري، ولا يثبت به خيار». وبهذا قال أبو حنيفة، والشافعي، وقال مالك: «عهدة الرقيق ثلاثة أيام؛ فما أصابه فيها من ضمان البائع، إلا في الجنون، والجذام، والبرص، فإن ظهر إلى سنة، ثبت الخيار؛ لما روى الحسن عن عقبة أن النبي ﷺ جعل عهدة الرقيق ثلاثة أيام[٢]. وأنه إجماع أهل المدينة[٣]، ومما يتعلق بالنسخ.

قاعدة: شَرْعُ مَنْ قَبْلَنَا شَرْعٌ لَنَا مَا لَمْ يُنْسَخْ: ٤٧٧/١٣.

إن الله ـ سبحانه وتعالى ـ كان يوحي إلى النبي ﷺ ببعض مثل تلك الأحكام التي أمر بها من قبله.

رَأْيُ العُلَمَاءِ فِيهِ: اخْتُلِفَ فِيهِ عَلَى رَأْيَيْنِ:

رَأْيُ مَنْ قَالَ: شَرْعُ مَنْ قَبْلَنَا شَرْعٌ لَنَا مَا لَمْ يُنْسَخْ: وإلى هذا أومأ أحمد بن حنبل[٤]، واختاره التميمي من الحنابلة، وقد تعلق به مالك في مواضع، قال أبو الوليد الباجي: وهو الأظهر عندي[٥]، وهو المنقول عن بعض الشافعية، وبعض الحنفية[٦]، قال صاحب «كشف الأسرار»: «فذهب كثير من أصحابنا، وعامة أصحاب الشافعي،

---

(١) انظر: المرجع السابق نفسه، ص: ٤٨٢.

(٢) أخرجه أبو داود في باب «عهدة الرقيق»، من كتاب «البيوع»، وابن ماجة عن سمرة بن جندب في باب «عهدة الرقيق»، من كتاب «التجارات»، والدارمي في باب «الخيار والعهدة»، من كتاب «البيوع».

(٣) المغني، لابن قدامة، ٦/ ٢٣٣.

(٤) انظر: العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، ٣/ ٧٥٣؛ وانظر: التمهيد، ٢/ ٤١١.

(٥) إحكام الفصول في أحكام الأصول، الباجي، ٣٩٥.

(٦) شرح الروضة، الطوفي، ٣/ ١٧٠.

وطائفة من المتكلمين إلى أنه ـ عليه السلام ـ كان مُتَعَبِّدًا بشرائع من قبلنا من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ، وأن كل شريعة ثبتت لنبي، فهي باقية في حق من بعده إلى قيام الساعة، إلا أن يقدم الدليل على الانتساخ»[١].

وَرَأْيُ مَنْ قَالَ: شَرْعُ مَنْ قَبْلَنَا لَيْسَ بِشَرْعٍ لَنَا: وهو مذهب الأشاعرة، والمعتزلة[٢]، وطائفة من أصحاب مالك، وأصحاب الشافعي، وأبي حنيفة[٣]، وإلى هذا ذهب القاضي أبو بكر، والقاضي أبو جعفر، وأبو تمام البصري[٤]، وأكثر المتكلمين، قال صاحب «كشف الأسرار»: «وذهب أكثر المتكلمين، وطائفة من أصحابنا، وأصحاب الشافعي إلى أنه ـ عليه السلام ـ لم يكن مُتَعَبِّدًا بشرائع من قبلنا، وأن شريعة كل نبي تنتهي بوفاته»[٥].

وإلى هذا ذهب ابن حزم؛ حيث قال: «وقد ذكرنا الوجوه التي تعبدنا الله ـ تَعَالَى ـ بها، والتي لا حكم في شيء من الدين إلا منها، والصحيح أنه لا يحل الحكم بشيء منها في الدين؛ وهي سبعة أشياء، شرائع الأنبياء السالفين قبل نبينا محمد ﷺ»[٦] مستدلين:

١ـ بقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، [المائدة: ٤٨]، وهذا يدل على أن كل واحد من هذه الطوائف تنفرد بشرع وأحكام.

الجواب: أن مشاركتهم في بعض الأحكام لا تمنع من انفراد كل طائفة بشرع، كما أن مشاركتهم في التوحيد لا تمنع من انفراد كل طائفة بشرع، بخلاف شرع غيره[٧]. وهناك جواب آخر؛ هو أنه لا بد أن يكون بين الشريعتين اختلاف من وجه؛ وهو ما

---

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٣/ ٢١٢.
(٢) التمهيد في أصول الفقه، الكلوذاني، ٢/ ٤١١.
(٣) إحكام الفصول في أحكام الأصول، الباجي، ٣٩٥.
(٤) نفس المصدر، والصفحة.
(٥) كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٣/ ٢١٢.
(٦) الإحكام، لابن حزم، ٥/ ١٦٠.
(٧) شرح اللمع، للشيرازي، ١/ ٥٣٠.

نُسِخَ، وإن كان بينهما اتفاقٌ من وجه، فحصلت الإضافة لهذا المعنى[(١)].

٢ـ من السنة: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «بُعِثْتُ إِلَى الأَحْمَرِ، وَالأَصْفَرِ، وَكُلُّ نَبِيٍّ بُعِثَ إِلَى قَوْمِهِ»[(٢)] فدل على أن كل نبي اختُصَّ بشرعٍ لقومه، ومشاركتنا تمنع الاختصاص»[(٣)].

والجواب: لا يسلم أنه يفيد اختصاصه بشريعة لا يشوبها شيء من شرع من قبله؛ لجواز أنه بعث إلى الأحمر، والأسود بشرع من قبله، أو ببعضه[(٤)].

٣ـ ومن السنة احْتُجَّ بما روي عن عمر بن الخطاب: «أَنَّهُ خَرَجَ يَوْمًا، وَبِيَدِهِ قِطْعَةٌ مِنَ التَّوْرَاةِ، فَغَضِبَ النَّبِيُّ ﷺ، وَقَالَ: مَا هَذَا؟ جِئْتُ بِهَا بَيْضَاءَ نَقِيَّةً، لَوْ أَدْرَكَنِي مُوسَى مَا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي[(٥)]»[(٦)].

والجواب: أنه لو كان هذا صحيحًا، لجاز أن يقال: ما خُوطِبَ به الصحابة في عهد رسول الله ﷺ غير ثابت في حقنا؛ لأنه يجوز أن تكون المصلحة في تكليفهم دوننا، ولمَّا بطل أن يقال هذا بالإجماع، بطل أن يقال ما ذكروه. وجواب آخر: أن الظاهر أن مصلحتنا في ذلك، ومصلحتهم واحدة؛ إذ لو لم تكن في ذلك مصلحة، لنسخه عنا بلفظ يقتضي نسخه، فلما لم ينسخه عنا، دل على أن المصلحة في حق الكافر واحدة[(٧)].

٤ـ وفعله ﷺ حجة: لأن لو كان الرسول ﷺ مُخَاطَبًا بشرع من قبلنا، لما توقف في الأحكام؛ كالطهارة، والصلاة، والميراث، وغير ذلك من الأحكام التي توقف فيها منتظرًا للوحي؛ لأن أحكام هذه الحوادث مُبَيَّنَةٌ في التوراة.

---

(١) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الحنبلي، ٣/ ٧٦٢.
(٢) أخرجه مسلم في كتاب «المساجد، ومواضع الصلاة»، والدارمي في «السير».
(٣) التمهيد في أصول الفقه، للكلوذاني، ٢/ ٤١٧.
(٤) شرح روضة الناظر، الطوفي، ٣/ ١٧٧.
(٥) رواه أحمد في المسند، ٣/٣٣٨، ٣٧٨؛ وانظر: مجمع الزوائد، ١/ ١٧٣، ١٧٤.
(٦) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الحنبلي، ٣/ ٧٦٢.
(٧) شرح اللمع، للشيرازي، ١/ ٥٣٠، ٥٣١.

ـ **والجواب**: أنه إنما انتظر الوحي، ولم يرجع إلى كتبهم؛ لأن ما معهم من التوراة مُغَيَّرٌ مُبَدَّلٌ، فلم يجز الرجوع إليه.

ـ **وجواب آخر**: أنه قد حكم في بعض القضايا بكتابهم؛ لأنه رجم يهوديين بالتوراة، فإن تعلقوا بما قالوا، تعلقنا بهذه، وليس أحدهما أولى من الآخر، فوجب التوقف فيها[١].

٥ـ **وقوله** ﷺ؛ حيث قال لمعاذ: «بِمَ تَحْكُمُ؟ فَقَالَ: بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي»، فَصَوَّبَ معاذًا في ذلك، ولو كان شرع من قبلنا شرعًا لنا، لَمَا صَوَّبَهُ، بل كان يقول له: إن لم تجد في كتاب اللَّه ـ عَزَّ وجَلَّ ـ وسنتي شيئًا، فاطلب الحكم في شرع من قبلنا، ثم اجتهد رأيك[٢].

وأجيب عنه: أنه صوب معاذ رضي الله عنه في انتقاله عن الكتاب، والسنة إلى الاجتهاد، ولم ينكر عليه ترك ذكر كتب من قبله، وليس الكلام فيما حُرِّفَ منها، ولم يصح نقله؛ إنما الكلام فيما يصح عنده منها؛ كما في القرآن من أحكامها، فذلك الذي هو شرعٌ له، لا لغيره[٣].

٦ـ **احْتُجَّ أيضًا**: بأن قال: هم مختلفون في شرائعهم، وعبادتهم، فلا يمكن اتباع الجميع، قلنا: إنما يُعْمَلُ بما لم يثبت فيه اختلاف، وما يثبت فيه اختلاف، فينسخ المتقدم المتأخر به، كما يُفْعَلُ ذلك في شرعنا.

٧ـ **واحتج أيضًا**: بأن قال: كل شريعة منسوبة إلى قوم؛ فيقال: شريعة موسى، وشريعة عيسى، ولو كان غيرهم يشاركهم فيه، لما كان بهذه الإضافة معنًى.

والجواب: أنا إنما نضيف إلى كل قوم منهم؛ لأنهم نزلت عليهم، فهم أول من خُوطِبُوا به، ولأنهم يعتقدون جميع أحكامها، وغيرهم يشاركهم في البعض، ويخالف

---

(١) شرح اللمع، للشيرازي، ١/ ٥٣٠، ٥٣١.
(٢) شروح الروضة، للطوفي، ٣/ ١٧٦.
(٣) نفس المصدر، ٣/ ١٧٧، ١٧٨.

في البعض، وإذا احتمل أن يكون الإضافة لأحد هذين المعنيين، سقط ما قالوه.

٨ـ واحتج أيضًا: بأن قال لو كان شرعهم شرعًا لنا، لوجب أن نعرف شرعهم، ومعاني كلامهم؛ لجواز أن هناك ما هو منسوخ، أو مخصوص.

الجواب: إنما نجعل شرعهم شرعًا لنا، إذا ثبت عندنا ذكر ذلك بخبر اللّه ـ تَعَالَى ـ، وخبر الرسول ﷺ، فأما ما هو مُغَيّرٌ مُبَدَّلٌ، فلم يثبت عنا، ولم نتبعه[1].

واحتج من أثبت أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم ينسخ بوجوه منها:

١ـ إحداها: من القرآن الكريم:

بقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟﴾، [المائدة: ٤٤]؛ ودلالتها من وجهين:

أحدهما: أنه نَصٌّ في المسألة: وذلك أنه جعلها مستندًا للمسلمين في الحكم، وهو نص في المسألة.

الوجه الثاني: قوله ـ عَزَّ وجَلَّ ـ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، [المائدة: ٤٤].

وهو عام في المسلمين، وغيرهم؛ لدليل أن مَنْ تفيد العموم[2]، وعليه، فالنص العام يجري على عمومه[2].

٢ـ الوجه الثاني من أدلة المسألة: أنه أضاف ذلك على أن الجميع شرع، إلا ما نسخ بشرعنا؛ لقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾، [الأنعام: ٩٠].

فإن قيل: المراد التوحيد؛ والدليل عليه أنه أضاف ذلك إلى الجميع، فالذي يتفق عليه الجميع، ويمكن اتباعهم فيه هو التوحيد، وأما في غيره فهم مختلفون، ولا يمكن اتباعهم فيه.

ويجاب عن هذا بقاعدة: العام يجري على عمومه إلا ما خصه الدليل؛ وبيانه أن

---

(١) شرح اللمع، للشيرازي، ١/٥١٣.

(٢) انظر: شرح الروضة، للطوفي، ٣/ ١٧٠.

اللفظ عامٌّ في التوحيد، والأحكام، والشرائع - (وهي لفظ هداهم) - الإضافة؛ والإضافة تقتضي العموم، فوجب حمله على عمومه إلا ما خصه الدليل.

٣- الوجه الثالث: قوله - تَعَالَى -: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾، [النحل: ١٢٣] أمره باتباع ملة إبراهيم؛ وهي مِنْ شرع مَنْ قبله، ثم أمره - سبحانه وتعالى - بالإخبار بذلك بقوله: ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾﴾، [الأنعام: ١٦١]؛ وذلك يدل على أنه مُتَعَبَّدٌ بشرع من قبله.

٤- الوجه الرابع: قوله سبحانه، وتعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ﴾، [الشورى: ١٣].

وهي تدل على أن الشرعين سواء، وهو المراد[(١)].

فإن قيل: إن المراد من الآيات المذكورة في الوجه الثالث، والرابع، إنما هو التوحيد، والأصول الكلية المعروفة بأصول الدين، وما يجوز على الباري - جل جلاله -، وما لا يجوز، وهي الأصول الكلية مشتركة بين الشرائع كلها، لا أن شرع من قبلنا شرعٌ لنا في فروع الدين[(٢)].

وأجيب عنه بقاعدة: العام يجري على عمومه إلا ما خصه الدليل: إن الخطاب في الآيات عام؛ فينبغي أن يجري على عمومه إلا ما خصه الدليل.

٥- الوجه الخامس: الاستصحاب: وبيانه أن بعثة النبي ﷺ لا تنافي ما جاءوا به قبله؛ فكل شرع لم يرد عليه ما ينافيه وجوب البقاء عليه، أصله شرع الرسول ﷺ.

٦- الوجه السادس: القياس؛ حيث أن الجمع بين ما أتوا به، وما أتى به الرسول ممكن لا يمنع منه شرع، ولا عقل؛ فكل ممكن الجمع بينهما، لم يجز إسقاط أحدهما بالآخر؛ كالحكمين في شرعنا؛ مثل الصوم، والصلاة.

٧- الوجه السابع: المصلحة: ويدل عليه أن اللَّه - تَعَالَى - أخبر عن شرع من قبلنا

---

(١) شرح روضة الناظر، الطوفي، ٣/ ١٧٠، ١٧١.

(٢) انظر: شرح روضة الناظر، للطوفي، ٣/١٧٢.

أحكامًا كثيرة، ولا فائدة في ذلك، إلا أن نأخذ به، ونحكم به.

فإن قيل: فقد أخبرنا بأخبارهم، وخصصهم، فيجوز أن يكون قد أخبرنا به؛ ليعرفنا من أخبارهم، والاعتبار بهم، فيما جرى عليهم، وأما في الأحكام، فلا فائدة فيها أكثر مما ذكر، فيجب أن يحمل عليه[1].

بعد سرد الخلاف، وأدلة الفريقين، يتبين لي أن أدلة المثبتين قوية؛ لصمودها أمام الاعتراضات.

هذا، فضلًا عن أن العمل بشرع من قبلنا، ما لم يثبت نسخه عندنا بمقتضى خبر اللَّه ـ تَعَالَى ـ، وخبر الرسول ﷺ، وفي هذا ضمان لما يمكن أن يكون قد طرأ من تَغَيُّرٍ، وتبديل، وتحريف في الشرائع السابقة، فضلًا من أننا لا نكون خرجنا عن العمل بمقتضى الدليلين الأولين؛ القرآن الكريم، والسنة الشريفة.

وابن قدامة من القائلين بشرع من قبلنا؛ حيث طبق ذلك عند حديثه عن مسألة: فيمن حلف بنحر ولده؛ حيث يقول: «اختلفت الرواية فيمن حلف بنحر ولده؛ نحو أن يقول: «إن فعلت كذا، فلله عليَّ أن أذبح ولدي؛ يخير: إن فعلت كذا، أو نذر ذبح ولده مطلقًا غير معلق بشرط؛ فعن أحمد: عليه كفارة يمين، وهذا قياس المذهب؛ لأن هذا نذر معصية، أو نذر لجاج، وكلاهما يوجب الكفارة، وهو قول ابن عباس؛ فإنه رُوِيَ عنه أنه قال : لامرأة نذرت أن تذبح ابنها: «لا تنحري ابنك، وكفري عن يمينك».

والرواية الثانية: كفارة ذبح كبش، ويطعمه للمساكين؛ وهو قول أبي حنيفة، وَيُرْوَى ذلك عن ابن عباس ـ أيضًا ـ؛ لأن نذر ذبح الولد جُعِلَ في الشرع كنذر ذبح شاة؛ بدليل أن اللَّه ـ تَعَالَى ـ أمر إبراهيم بذبح ولده، وكان أمرًا بذبح شاة، وشرع من قبلنا شرع لنا، ما لم يثبت نسخه»[2].

---

(١) انظر: شرح اللمع، للشيرازي ١/ ٥٢٩.

(٢) المغني، لابن قدامة ١٣/ ٤٧٦، ٤٧٧.

قَوْلُ الصَّحَابِيِّ حُجَّةٌ مَا لَمْ يَثْبُتْ خِلَافُهُ: ٦/٣١١

ومن الأدلة المختلف فيها قول الصحابي؛ ومحل الخلاف: هم الصحابة الفقهاء، فيما لم تعم فيه البلوى، ولا فيما يختلف فيه الصحابة، ولا فيما يكون بحيث سكت الباقون عند علمهم به؛ فبيانه إجماع، وفيما عدا ذلك وقع الخلاف؛ وبيان هذا: أن محل النزاع هم الصحابة الفقهاء؛ لأنهم هم الذين أفنوا أعمارهم في الصحبة، وتَخَلَّقُوا بأخلاق الشريعة كالخلفاء إلا مسلمة الفتح، فإن أكثرهم لم يحصل لهم معرفة الأحكام الشرعية إلا تقليدًا.

وأما فيما لم تعم فيه البلوى فلا؛ بدليل:

ـ قياس الأَوْلى: وبيانه: أن ما تعم فيه البلوى، وورد قول الصحابي مخالفًا المقلدين، فلا يجوز الأخذ به اتفاقًا؛ لأنه لا يقبل فيه السنة، فلا يقبل ما هو دونها، مما يقبل الشبهة بالأولى[1].

ولا فيما يختلف فيه الصحابة؛ بدليل:

ـ قول الصحابي ليس بحجة على صحابي آخر؛ لأن قول الصحابي على صحابي مثله ليس بحجة عليه اتفاقًا، ونقل عن عقيل الإجماع على ذلك، وزاد: ولو كان أعلم، أو إمامًا، أو حاكمًا[2].

ولا فيما يكون بحيث سكت الباقون عند علمهم به؛ بدليل:

ـ الإجماع السكوتي: لأن قول الصحابي إن انتشر، ولم يُنكَر، فهو إجماع سكوتي[3].

محل النزاع: الصحابي غير المقلد فيما لم تعم فيه البلوى، ولا فيما اختلف فيه الصحابة، ولا فيما يكون بحيث سكت الباقون عند علمهم به.

(١) انظر: نهاية السول شرح منهاج الأصول، للإسنوي، ٤/ ٤٠٨.

(٢) شرح الكوكب المنير، لابن النجار الحنبلي، ٤/ ٤٢٢.

(٣) انظر: نهاية السول، للإسنوي، ٤/ ٤٠٨؛ وانظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٤/ ٤٢٢.

أما اختلافهم: فهناك من أنكر حجية قول الصحابي؛ وهم الأشاعرة، والمعتزلة، وعامة المتكلمين، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، والكرخي، والشافعي في الجديد[1]، والحق أن ما نسب إلى الإمام الشافعي فيه نظر ظاهر جدًّا؛ فإنه لا يحفظ له في الجديد حرف واحد أن قول الصحابي ليس بحجة، وغاية ما يتعلق به من نقل ذلك أنه يحكي أقوالًا للصحابة في الجديد، ثم يخالفها، ولو كانت عنده حجة لم يخالفها، وهذا تعلق ضعيف جدًّا؛ فإن مخالفة المجتهد الدليل المعين لما هو أقوى في نظره منه، لا يدل على أنه لا يراه دليلًا من حيث الجملة، بل خالف دليلًا لدليل أرجح عنده منه، وقد تعلق بعضهم بأنه يراه في الجديد إذا ذكر أقوال الصحابة موافقًا لها، لا يعتمد عليها وحدها؛ كما يُفْعَلُ بالنصوص بل يعضدها بضروب من الأقيسة؛ فهو تارة يذكرها، ويصرح بخلافها، وتارة يوافقها، ولا يعتمد عليها، بل يعضدها بدليل آخر، وهذا ـ أيضًا ـ تعلق أضعف من الذي قبله؛ فإن تظافر الأدلة، وتعاضدها، وتناصرها من عادة أهل العلم قديمًا، وحديثًا، ولا يدل ذكرهم دليلًا ثانيًا، وثالثًا على أن ما ذكروه قبله ليس بدليل، وقد صرح الشافعي في الجديد من رواية الربيع عنه، بأن قول الصحابي حجة يجب المصير إليه، فقال: المحدثات من الأمور ضربان:

أحدهما: ما أحدث يخالف كتابًا، أو سنةً، أو إجماعًا، أو أثرًا، فهذه البدعة الضلالة، والربيع إنما أخذ عنه بمصر، وقد جعل مخالفة الأثر الذي ليس بكتاب، ولا سنة، ولا إجماع ضلالة، وهذا فوق كونه حجة، وقال البيهقي في كتاب «مدخل السنن» له: باب ذكر أقاويل الصحابة إذا تفرقوا، قال الشافعي: «أقاويل الصحابة إذا تفرقوا فيها تصير إلى ما وافق الكتاب، والسنة، والإجماع، إذا كان أصح من القياس، وإذا قال الواحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة، ولا خلاف، صِرْتُ إلى اتباع قوله، إذا لم أجد كتابًا، ولا سنةً، ولا إجماعًا، ولا شيئًا في معناه، يحكم له بحكمه، أو وجد معه قياس، قال البيهقي: «وقال في مقطوع إلا بإتيانه، فإن لم يكن ذلك، صِرْنا إلى أقاويل الصحابة، أو واحد منهم، ثم كان قول الأئمة أبي

(١) انظر: شرح روضة الناظر، للطوفي، ٣/ ١٨٥؛ والعدة، لأبي يعلى، ٤/ ١١٥٨؛ والمسودة لابن تيمية، ٣٣٧؛ والإحكام، للآمدي، ٣/ ١٩٥؛ وكشف الأسرار على أصول البزدوي، ٣/ ٢١٧؛ وشرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٤٤٥.

بكر، وعمر، وعثمان، إذا صِرْنا إلى أقاويل الصحابة أو واحد منهم، قال الشافعي: «والعلم طبقات؛ الأولى الكتاب والسنة، الثانية الإجماع فيما ليس كتابًا، ولا سنة»، هذا كله كلامه في الجديد، وقد قال في الجديد في قتل الراهب: «إنه القياس عنده، ولكن أتركه؛ لقول أبي بكر الصديق ﷺ»، فقد أخبرنا أنه ترك القياس الذي هو دليل عنده لقول الصحابي، فكيف يترك موجب الدليل لغير الدليل؟ وقال في الضلع بعير: «قلته تقليدًا لعمر»، وقال في موضع آخر: «قلته تقليدًا لعثمان»، وقال في الفرائض: «هذا مذهب تلقيناه عن زيد»[١].

أدلة النفاة:

١ـ من القرآن الكريم: قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، [النساء: ٥٩]، وقد وُجِدَ التنازع، فوجب الرد إلى الله، والرسول، والرد إلى مذهب الصحابي يكون تركًا للواجب، وهو ممتنعٌ[٢].

والجواب[٣]: أن معناه إلى كتاب الله، وسنة رسوله، وفي سنة رسول الله ما يقتضي الاقتداء بالصحابي[٤].

وأجيب عن ذلك ـ أيضًا ـ: بكون الرد إلى مذهب الصحابي لا يكون تركًا للواجب، وإن سلمنا أنه للوجوب، ولكن عند إمكان الرد؛ وهو أن يكون حكم المختلف فيه مُبيَّنًا في الكتاب، أو السنة، وإما بتقدير أن لا يكون مُبيَّنًا فيهما فلا، والقول باتباع مذهب الصحابي نقول به مع عدم الظفر بما يدل على حكم الواقعة من الكتاب والسنة[٥].

٢ـ ومن القرآن ـ أيضا ـ قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾، [الحشر: ٢]، وليس في هذا الأمر رجوع إلى الصحابي.

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، ٤/ من ١٢٠، ١٢٢.
(٢) انظر: العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى الحنبلي، ٤/ ١١٨٨؛ وانظر: الإحكام، للآمدي، ٣/ ١٩٦.
(٣) انظر: العدة، ٤/ ١١٨٩.
(٤) انظر ذلك في أدلة المثبتين عن ذكر أدلة السنة.
(٥) انظر: الإحكام، للآمدي، ٣/ ١٩٦.

والجواب: أن الرجوع إلى قول الصحابي، ومن المعلوم أن اجتهاده أولى من اجتهادنا بأضرب من الاعتبار، والنظر(١).

٣ـ الإجماع: قالوا: أجمعت الصحابة على جواز مخالفة كل واحد من آحاد الصحابة المجتهدين للآخر، ولو كان مذهب الصحابي حجة، لما كان كذلك، وكان يجب على كل واحد منهم اتباع الآخر، وهو محال.

والجواب عنه: أن هذا الاعتراض خارج عن محل النزاع؛ لأن الخلاف يكمن في كون مذهب الصحابي حجة على من بعده، من مجتهدة التابعين، ومَن بعدهم، لا مجتهدة الصحابة(٢).

٤ـ واحْتُجَّ: بأن الصحابي يجوز عليه الخطأ، فوجب أن لا يكون قوله حجة في الاجتهاد، والإقرار.

والجواب عليه: وذلك أن تجويز الخطإ لا يمنع الاحتجاج به؛ كخبر الواحد، والقياس بجامع احتمال الخطإ في كل منهما(٣).

٥ـ واحتج ـ أيضًا ـ: بكون قول الصحابي عن اجتهاد ما يجوز عليه الخطأ، فلا يقدم على القياس؛ كالتابعي.

والجواب عليه: هو أن اجتهاد الصحابي، وإن جاز عليه الخطأ، فلا يمنع ذلك من تقديمه على القياس؛ كخبر الواحد، ولا يلزم من امتناع تقديم مذهب التابعي على القياس، امتناع ذلك في مذهب الصحابي؛ لما بينهما من فرق(٤).

٦ـ واحتجوا بأن التابعي المجتهد متمكن من تحصيل الحكم بطريقه، فلا يجوز له التقليد فيه كالأصول.

والجواب عنه: أن اتباع مذهب الصحابي إنما يكون تقليدًا له، ولو لم يكن قوله

(١) العدة، ٤/ ١١٨٩.
(٢) انظر: الإحكام، للآمدي، ٣/١٩٦.
(٣) انظر: العدة، ٤/ ١١٩٠؛ وانظر: الإحكام، للآمدي، ٣/ ١٩٦.
(٤) انظر: الإحكام، للآمدي، ٣/ ١٩٧.

حجة متبعة، وهو محل النزاع، وخرج عليه الأصول؛ فإن القطع، واليقين معتبر فيها. ومذهب الغير من أهل الاجتهاد فيها ليس حجة قاطعة، فكان اتباعه في مذهبه تقليدًا من غير دليل، وذلك لا يجوز، والمعتمد في ذلك الاحتجاج بقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾، [الحشر: ٢]، أوجب الاعتبار. وأراد به القياس، وذلك ينافي وجوب اتباع مذهب الصحابي، وتقديمه على القياس(١)؛ فأما من ذهب إلى كون قول الصحابي حجة:

فمن الحنفية محمد بن الحسن، والبردعي، وكذا الرازي، والجرجاني، وبه قال مالك، وإسحاق، والجباني، والشافعي في القديم، وفي الجديد ـ أيضًا ـ، وإسحاق بن راهويه، وأبي عبيد، وهو منصوص الإمام أحمد في غير موضع، وجمهور الأمة(٢).

واستدل هؤلاء بعدة أدلة؛ منها:

١ـ من القرآن الكريم: قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَىَّ﴾، [لقمان: ١٥]، وكل من الصحابة منيب إلى الله، فيجب اتباع سبيله، وأقواله، واعتقاده من أكبر سبيله؛ والدليل على أنهم منيبون إلى الله ـ تَعَالَى ـ قد هداهم، وقد قال ﴿وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾، [الشورى: ١٣](٣).

٢ـ وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾، [آل عمران: ١١٠] شهد لهم الله بأنهم يأمرون بكل معروف، وينهون عن كل منكر، فلو كانت الحادثة في زمانهم، لم يفت فيها إلا من أخطأ منهم، لم يكن أحد منهم قد أمر فيها بمعروف، ولا نهى فيها عن منكر؛ إذ الصواب معروف بلا شك، والخطأ منكر من بعض الوجوه، ولولا ذلك لما صح التمسك بهذه الآية عن كون الإجماع حجة، وإذا كان هذا باطلًا، عُلِمَ أن خطأ

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي، ٣/ ١٩٧.

(٢) انظر: الميزان، للسمرقندي، ٤٨١؛ وانظر: المسودة، لآل تيمية، ٣٣٧؛ وانظر: روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، ٨٤؛ وانظر: الإحكام، للآمدي، ٣/ ١٩٥؛ وانظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٤٤٥؛ وإعلام الموقعين، لابن القيم، ٤/ ١٢٠، ١٢١.

(٣) إعلام الموقعين، لابن قيم الجوزية، ٤/ ١٣٠.

من يعلم منهم في العلم، إذا لم يخالفه غيره ممتنع، وذلك يقتضي أن قوله حجة(١).

٣ـ وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾، [التوبة: ١٠٠]، فوجه الدلالة أن اللَّه ـ تَعَالَى ـ أثنى على من اتبعهم، فإذا قالوا قولاً فاتبعهم مُتَّبِعٌ عليه قبل أن يعرف صحته، فهو متبع لهم، فيجب أن يكون محمودًا على ذلك، وأن يستحق الرضوان، ولو كان اتباعهم تقليدًا محضًا؛ كتقليد بعض المفتين، لم يستحق من اتبعهم الرضوان، إلا أن يكون عاميًّا، فأما العلماء المجتهدون فلا يجوز لهم اتباعهم حينئذٍ(٢)، وغيرها من الآيات(٣).

٤ـ ومن السنة: ما ثبت عن النبي ﷺ في الصحيح من وجوه متعددة، أنه قال: «خَيْرُ الْقُرُونِ الْقَرْنُ الَّذِينَ بُعِثْتُ فِيهِمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ»(٤) فأخبر النبي ﷺ أن خير القرون قرنه مطلقًا، وذلك يقتضي تقديمهم في كل باب من أبواب الخير، وإلا لو كانوا خيرًا من بعض الوجوه، فلا يكونون خير القرون مطلقًا، فلو جاز أن يخطئ الرجل منهم في حكم، وسائرهم لم يفتوا بالصواب، وإنما ظفر بالصواب من بعدهم، وأخطأوا هم، لزم أن يكون ذلك القرن خيرًا منهم من ذلك الوجه؛ لأن القرن المشتمل على الصواب خير من القرن المشتمل على الخطإ في ذلك الفن، ثم هذا يتعدد في مسائل عديدة؛ لأن من يقول: «قول الصحابي ليس بحجة»، يجوز عنده أن يكون من بعدهم أصاب في كل مسألة، قال فيها الصحابي قولاً، ولم يخالفه صحابي آخر، وفات هذا الصواب الصحابة، ومعلوم أن هذا يأتي في مسائل كثيرة تفوق العد، والإحصاء، فكيف يكونون خيرًا ممن بعدهم، وقد امتاز القرن الذي بعدهم بالصواب فيما يفوق العد، والإحصاء مما أخطأوا فيه؟ ومعلوم أن فضيلة العلم، ومعرفة الصواب

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٤/ ١٣١، ١٣٢.

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٤/ ١٢٣، ١٢٤.

(٣) انظر ذلك في: إعلام الموقعين، لابن القيم، ٤/ من ١٢٣ إلى ١٣٥.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب «فضائل الصحابة»، باب «فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»، وأبو داود في كتاب «السنة»، باب «النهي عن سبِّ أصحاب، رسول الله ﷺ».

أكمل الفضائل، وأشرفها، فيا سبحان الله! ! أي وصمة أعظم من أن يكون الصديق، أو الفاروق، أو علي، أو ابن مسعود، أو سلمان الفارسي، أو عبادة بن الصامت، وأضرابهم - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - قد أخبر عن حكم الله أنه كيت، وكيت في مسائل كثيرة، وأخطأ في ذلك، ولم يشتمل قرنهم عن ناطق بالصواب في تلك المسائل، حتى نبغ من بعدهم، فعرفوا حكم الله الذي جهله أولئك السادة، وأصابوا الحق الذي أخطأه أولئك الأئمة؟ سبحانك هذا بهتان عظيم!![1].

٥- من السنة: ما رواه مسلم في صحيحه من حديث أبي موسى الأشعري، قال:

«صلينا المغرب مع رسول الله ﷺ، فقلنا: لو جلسنا حتى نصلي معه العشاء، فجلسنا، فخرج علينا، فقال: «مَا زِلْتُمْ هَهُنَا؟»، فقلنا: يا رسول الله، صلينا معك المغرب، ثم قلنا: نجلس حتى نصلي معك العشاء، فقال «أَحْسَنْتُمْ، وَأَصَبْتُمْ»، ورفع رأسه إلى السماء، وكان كثيرًا ما يرفع رأسه إلى السماء، وقال: «النُّجُومُ أَمَنَةٌ لِلسَّمَاءِ، فَإِذَا ذَهَبَتْ النُّجُومُ، أَتَى السَّمَاءَ مَا تُوعَدُ، وَأَنَا أَمَنَةٌ لِأَصْحَابِي، فَإِذَا ذَهَبْتُ أَتَى أَصْحَابِي مَا يُوعَدُونَ، وَأَصْحَابِي أَمَنَةٌ لِأُمَّتِي، فَإِذَا ذَهَبَ أَصْحَابِي أَتَى أُمَّتِي مَا يُوعَدُونَ»[2]، ووجه الاستدلال بالحديث أنه جعل نسبة أصحابه إلى من بعدهم؛ كنسبته إلى أصحابه، وكنسبة النجوم إلى السماء، ومن المعلوم أن هذا التشبيه يعطي من وجوب اهتداء الأمة بهم ما هو نظير اهتدائهم بنبيهم ﷺ، ونظير اهتداء أهل الأرض بالنجوم، وأيضًا فإنه جعل بقاءهم بين الأمة أمنة لهم، وحِرزًا من الشر، وأسبابه؛ فلو جاز أن يخطئوا فيما أفتوا به، ويظفر من بعدهم، لكان الظافرون بالحق أمنة للصحابة، وحرزًا لهم، وهذا من المحال[3].

٦- من السنة: ما روى البخاري في صحيحه من حديث الأعمش، قال «سمعت أبا صالح يحدث عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله ﷺ: «لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي، فَلَوْ أَنَّ

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٤/ ١٣٦.

(٢) أخرجه مسلم في «فضائل الصحابة»، في باب «بيان أن بقاء النبي ﷺ أمان لأصحابه، وبقاء أصحابه أمان لأمته».

(٣) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٤/ ١٣٦، ١٣٧.

أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا، مَا بَلَغَ ذَلِكَ مُدَّ أَحَدِهِمْ، وَلَا نَصِيفَهُ»[١]، وفي لفظ: «فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ»، وهذا خطاب منه لخالد بن الوليد، ولأقرانه من مسلمة الحديبية، والفتح، فإذا كان مد أحد أصحابه، أو نصيفه أفضل عند الله من مثل أحد ذهبًا من مثل خالد، وأضرابه من أصحابه، فكيف يجوز أن يحرمهم الله الصواب في الفتاوي، ويظفر به من بعدهم؟ هذا من أبين المحال[٢].

وغير ذلك من الأحاديث[٣].

٧ـ **قاعدة العمل بغالب الظن:** فالفتوى التي يُفْتِي بها أحدهم لا تخرج عن ستة أوجه:

أحدها: أن يكون سمعها من النبي ﷺ.

الثاني: أن يكون سمعها ممن سمعها منه.

الثالث: أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهمًا خَفِيَ علينا.

الرابع: أن يكون قد اتفق عليها مَلَؤُهُم، ولم ينقل إلينا إلا قول المفتي لها وحده.

الخامس: أن يكون لكمال علمه باللغة، ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنا، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب، أو لمجموع أمور، فهموها على طول الزمان من رؤية النبي ﷺ، ومشاهدة أفعاله، وأحواله، وسيرته، وسماع كلامه، والعلم بمقاصده، وشهود تنزيل الوحي، ومشاهدة تأويل الفعل، فيكون فهم ما لا نفهمه نحن، وعلى هذه التقادير الخمسة تكون فتواه حجة يجب اتباعها.

السادس: أن يكون فهم ما لم يرده الرسول ﷺ، وأخطأ في فهمه، والمراد غير ما فهمه؛ وعلى هذا التقدير لا يكون قوله حجة. ومعلوم قطعًا أن وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظن من وقوع احتمال واحد معين، هذا ما لا يشك فيه عاقل، وذلك يفيد ظنًّا غالبًا قويًّا. على أن الصواب في قوله دون ما خالفه من أقوال من بعده،

---

(١) أخرجه البخاري، ٥/ ١٠، ومسلم في كتاب «فضائل الصحابة»، باب «تحريم سب الصحابة».

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٤/ ١٣٨.

(٣) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم، ٤/ ١٣٦، وما بعدها.

وليس المطلوب إلا الظن الغالب، والعمل به متعين، ويكفي العارف هذا الوجه[1].

لكلّ هذا أُرجِّحُ رأي القائلين بأن قول الصحابي حجة، وأقول مع ابن القيم: «لم يزل أهل العلم في كل عصر، ومصر يحتجون بما هذا سبيله من فتاوي الصحابة، وأقوالهم، ولا ينكره منكر منهم، وتصانيف العلماء شاهدة بذلك، ومناظرتهم ناطقة به. قال بعض علماء المالكية: أهل الأعصار مجمعون على الاحتجاج بما هذا سبيله، وذلك مشهور في رواياتهم، وكتبهم، ومناظراتهم، واستدلالاتهم، ويمتنع ـ والحالة هذه ـ إطباق هؤلاء كلهم على الاحتجاج بما لم يشرع اللّٰه، ورسوله الاحتجاج به، ولا نصبه دليلًا للأمة، فأي كتاب شئت من كتب السلف، والخلف المتضمنة للحكم، والدليل، وجدت فيها الاستدلال بأقوال الصحابة، وجدت ذلك طرازها، وزينتها، وكيف يظن أن الظن المستفاد من آراء المتأخرين أرجح من الظن المستفاد من فتاوي السابقين الأولين، الذين شاهدوا الوحي، والتنزيل، وعرفوا التأويل، وكان الوحي يتنزل خلال بيوتهم، وينزل على رسول اللّٰه ﷺ، وهو بين أظهرهم[2]».

ومن تطبيقات ابن قدامة لهذه القاعدة قوله في مسألة شراء الحاضر للباد: «فأما الشراء لهم فيصح عند أحمد، وهو قول الحسن، وكرهت طائفة الشراء لهم، كما كرهت البيع؛ يُرْوَى عن أنس، قال: كان يقال هي كلمة جامعة، يقول: لا تبيعن له شيئًا، ولا تبتاعن له شيئًا، وعن مالك في ذلك روايتان: ووجه القول الأول أن النهي غير متناول للشراء بلفظه، ولا هو في معناه؛ فإن النهي عن البيع للرفق بأهل الحضر؛ ليتسع عليهم السعر، ويزول عنهم الضرر، وليس ذلك في الشراء؛ فكما شرع ما يدفع الضرر عن أهل الحضر، لا يلزم أن يلزم أهل البدو الضرر، وأما إن أشار الحاضر على البادي من غير أن يباشر البيع له، فقد رَخَّصَ فيه طلحة بن عبيداللّٰه، والأوزاعي، وابن المنذر، وكرهه مالك، والليث. **وقول الصحابي حجة ما لم يثبت خلافه**»[3].

ق: تَفْسِيرُ الصَّحَابِيِّ كَقَوْلِهِ، وَفَتْوَاهُ سِيَّانِ: ٣/٢٢٢

وصورة هذا ألا يكون في المسألة نصٌّ يخالفه، ويقول في الآية قولًا يخالفه فيه أحد

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٤/ ١٤٨.
(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٤/ ١٥٢، ١٥٣.
(٣) المغني، لابن قدامة، ٦/ ٣١٠، ٣١١.

الصحابة؛ سواء عُلِمَ اشتهاره، أو لم يعلم(١).

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة في الإحرام: «الاختيار أن لا يُحْرِمَ قبل ميقاته؛ فإن فعل فهو مُحْرِمٌ، روي عن عمر، وعلي - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - في قوله - تَعَالَى -: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، [البقرة: ١٩٦]: إتمامها أن تحرم بهما من دويرة أهلك»(٢).

ومن القواعد المتعلقة بقول الصحابي:

قاعدة: قَوْلُ، وَفِعْلُ الصَّحَابِيِّ الْمُخَالِفِ لِلْقِيَاسِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ تَوْقِيفٌ: ١٢/١٠٣

إذا قال الصحابي، أو قضى بما يخالف القياس، دل على أنه توقيف عن النبي ﷺ؛ وهو رأي أحمد، وأكثر أصحابه، والشافعي، والحنفية، وابن الصباغ، والرازي(٣).

وفي رأي: لا يكون توقيفًا؛ وبه قال أكثر الشافعية(٤)؛ ودليلهم: -

١- ق: لا يجوز إضافة قول الصحابي على النبي ﷺ بالظن، والتخمين:

وبيانه: أن قول الصحابي ليس بقول النبي ﷺ حقيقة؛ فلا يجوز إضافته إليه بالظن، والتخمين؛ لأن اللَّه - تَعَالَى - قال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، [الإسراء: ٣٦].

والجواب عنه: أنا نضيفه إليه بغلبة الظن؛ كما نضيفه إليه خبر الواحد.

٢- غلبة الظن: ظنًا لا يقينًا، والآية وردت فيما طريقه «العلم» لا ما طريقه الظن(٥).

٣- قياس الأولى: وبيانه أن عمر، وعثمان - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - جعلا دية المجوسي ثمانمائة درهم، وهذا لا يقتضيه القياس، ولم يجعلوه توقيفًا، وهذا يلزم أصحاب أبي حنيفة، ونحن نقول به؛ لأن أصحاب أبي حنيفة ناقضوه، فقالوا: خبر الواحد، وإذا خالف الأصول لم يعمل به؛ كخبر القرعة، والمصراة، والتفليس؛ وهو قول

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٤/ ١٥٥.
(٢) المغني، لابن قدامة، ٣/ ٢٢٢.
(٣) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٤/ ٤٢٤.
(٤) نفس المصدر، ٤/ ٤٢٥.
(٥) التمهيد، الكلوذاني، ٣/ ١٩٧.

الرسول ﷺ، فأولى أن يكون قول الصحابي، إذا خالف الأصول لا يحتج به.

والجواب عنه: يحتمل أن يكون ذهب إلى قياس فاسد؛ لأنه ليس بمعصوم من الخطإ، ويحتمل أن يكون استحسن ذلك لعادة استدل بها؛ كما قدر أبو حنيفة ربع الرأس بالمسح، والنجاسة بقدر الدرهم، وليس في ذلك قياس، ولا توقيف، وهذا غير ملزم[١].

واستدلوا:

٤ـ بقياس الأَوْلى: وبيانه أن من باب أولى أن لا يكون حجة؛ لأنه قد خالف حجة شرعية، وهو ليس بحجة في نفسه[٢].

والجواب عنه بما ورد في أدلة إثبات حجية قول الصحابي، بالإضافة إلى:

١ـ ق: **الأخذ بأقوى الدليلين:** وذلك لأنه حجة، وإن خالف القياس، بل هو مقدم على القياس، والنص مقدم عليه؛ فترتيب الأدلة: القرآن، ثم السنة، ثم قول الصحابي، ثم القياس؛ والدليل: أن قول الصحابي أقوى من المعارض الذي خالفه من القياس لوجوه عديدة، والأخذ بأقوى الدليلين متعين[٣].

وقد وردت هذه القاعدة عند ابن قدامة في عدة مواضع؛ منها عند حديثه عمن ضرب إنسانًا حتى أحدث، قال: «ومن ضرب إنسانًا حتى أحدث، فإن عثمان رضي الله عنه قضى فيه بثلث الدية، وقال أحمد: لا أعرف شيئًا يدفعه، وبه قال إسحاق، وقال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي: لا شيء فيه؛ لأن الدية إنما تجب لإتلاف منفعة، أو عضو، أو إزالة جمال، وليس ههنا شيء من ذلك، وهذا هو القياس، وإنما ذهب من ذهب إلى إيجاب الثلث لقضية عثمان؛ لأنها في مظنة الشهوة، ولم ينقل خلافها، فيكون إجماعًا، **ولأن قضاء الصحابي بما يخالف القياس يدل على أنه توقيف**»[٤].

* * * * *

---

(١) التمهيد، للكلوذاني، ٣/ ١٩٨.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، ٤/ ١٥٦.

(٣) انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، ٤/ ١٥٦.

(٤) المغني، لابن قدامة، ١٢/ ١٠٣.



الْمَبْحَثُ الثَّانِي
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٍ فِي الْقِيَاسِ، وَالِاسْتِحْسَانِ

قاعدة: الْقِيَاسُ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ: ١٩٥/٤

المشهور أن ابن حزم الفقيه الظاهري لا يقول بالقياس، إلا أن له كلياتٌ تقوم مقام القياس؛ ومثاله: الشهادة في إثبات فاحشة الزنا أن يكون أربعة شهداء رجالًا كلهم؛ أي لا تقبل فيه شهادة النساء بحالٍ، إلا ما روي عن عطاء، وحماد؛ لأن لفظة الأربعة اسم لعدد الذكور، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾، [النور: ٤]. أما ابن حزم فيرى بأنه يجوز أن يقبل في إثبات الزنا امرأتان مسلمتان، عدلتان، مكان كل رجل، فيكون الشهود ثلاثة رجال، وامرأتين، أو رجلين، وأربع نساء، أو رجلًا واحدًا، وست نسوة، أو ثمان نسوة فقط، لا رجال معهم[1].

فكلام ابن حزم يفهم منه أنه استدل بآية الشهادة على الأموال التي قال فيها ـ تعالى ـ: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾، [البقرة: ٢٨٢]، وأجراها في إثبات فاحشة الزنا، والتكييف الأصولي لعمل ابن حزم هذا هو القياس، وإن كان ابن حزم لا يسمي هذا قياسًا، بل الأكثر من هذا أنني وجدته يخاطب بعض الأئمة بقوله: «وأما أبو حنيفة فأجاز شهادة النساء في النكاح، والطلاق، والرجعة مع رجل، وليس هذا في شيء من الآيات، بل فيها ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾، [الطلاق: ٢]، فمن أعجب شأنًا ممن يرى خبر اليمين مع الشاهد خلافًا لقول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾، [البقرة: ٢٨٢]، ولا يرى قوله بإجازة امرأتين مع رجل خلافًا لقوله ـ

---

(١) المحلى، لابن حزم، ٩/ ٣٩٥، ٣٩٦.

تَعَالَى ـ: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ﴾، [الطلاق: ٢]، فإن قالوا إن امرأة عدلة، ورجلًا عدلًا يقع عليهما ذوي عدل منا، قلنا: وشهادة ثلاثة رجال، وامرأتين في الزنا يقع عليهم، وعلى واحدة منهما أربعة شهداء، ولا فرق، ثم قبلوا، شهادة امرأة واحدة؛ حيث تقبل النساء منفردات، ولم يقبلوها في الرضاع؛ حيث جاءت السنة بقبولها، وبه قال جمهور السلف؛ فإن قالوا: قِسْنَا ذلك على الديون المؤجلة، قلنا: قِيسُوا الحدود في ذلك، والقصاص، وأما الشافعي فقاس الأموال على الديون المؤجلة، فيقال له: هلا قست سائر الأحكام على ذلك؟ وما الفرق بين من قال: أقيس على ذلك كلَّ حكم؛ لأنه حكم، وحكم، وبين قولك: أقيس على ذلك الأموال كلها؛ لأنه مال، ومال، وهل ههنا إلا التحكم؟[1].

فالقياس دليل شرعي إلا عند شذوذ من العلماء؛ كداود الظاهري، وابن حزم، وإن كان لابن حزم ـ كما سبق ـ كليات شرعية تقوم مقام القياس.

وقد طبق ابن قدامة هذه القاعدة عند قوله: «واتفق القائلون بالقياس على أن ثبوت الربا فيها ـ الأصناف الستة المذكورة في حديث عبادة بن الصامت ـ بصلة، وأنه يثبت في كل ما وجدته فيه عليها، ولأن القياس دليل شرعي؛ فيجب استخراج علة هذا الحكم، وإثباته في كل موضع، وجدت علته فيه»[2].

قاعـدة: من شروط الفرع أن يماثل أصله، ولا يخالفه: ٦١/١.

من أركان القياس الفرع الذي يشترط فيه مساواته للأصل في الحكم؛ بدليل:

١ـ الاستحالة العقلية؛ وبيانه: فإن لم يكن حكم الفرع مساويًا لحكم الأصل، لزم أحد أمرين؛ إما تعدد العلة في الفرع، والأصل، وأن تكون العلة في إحداهما غير العلة في الآخر؛ إذ لو اتحدت فيهما، لما اختلفت أثرها، وهو الحكم، لكن تعدد العلة خلاف الفرض؛ أي خلاف التقدير؛ إذ التقدير: تعدية حكم الأصل إلى الفرع بعلته، وأما اتحاد العلة مع تفاوت المعلول، وهو محال عقلًا، وخلاف الأصل الشرعي، أما أنه محالٌ

(١) المحلّى، لابن حزم، ٩/ ٤٠٠، ٤٠١.
(٢) المغني، لابن قدامة، ٦/ ٥٤.

عقلًا؛ فلأن العلة العقلية إذا اتحد محلها، أو تعدد، واستوى في قبوله لأثرها لا يؤثر أثرًا مختلفًا، بل متساويًا.

٢ـ ق: الأصل الشرعي: وأما كون ذلك خلاف الأصل الشرعي، فلما تقرر من الأصل ورود الشرع على وفق العقل، وقد تبين أن اتحاد العلة مع تفاوت المعلول ممتنع عقلًا، فلو قدرنا وقوعه شرعًا؛ لكان ذلك خلاف الأصل في الشرع؛ من جهة أن الأصل موافقته للعقل، ومخالفته له في التعبدات، ونحوها بخلاف الأصل.

٣ـ وإلا بطل القياس: ولأنه لو تفاوتا، لكان حكم الفرع؛ إما دون حكم الأصل في تحصيل الحكمة المطلوبة، أو أعلى منه؛ فإن كان دونه؛ كما إذا قسنا الندب على الوجوب، فعلة الأصل تقتضي كمال حكم الفرع، ولم يحصل؛ لأن حكمة الوجوب، ومصلحته أكمل من حكمة الندب، فقد تخلف عن علة الأصل مقتضاها، فيبطل القياس.

٤ـ ق: لا تثقيل في التكاليف: وإن كان أعلى منه، كما إذا قسنا الوجوب على الندب؛ فاقتصار الشارع على حكم الأصل يقتضي أنه اختص بمزيد فائدة؛ لأن الحكيم إذا عَنَّ له أمران أحدهما أرجح من الآخر: لا يعدل عن الراجح إلى المرجوح، إلا لمانع عن الراجح، أو زيادة فائدة في المرجوح، وأيًا ما كان يلزم من زيادة حكم الفرع على الأصل مخالفة ما ثبت في نظر الشارع؛ لأن اقتصاره على الندب في الأصل إن كان لمزيد فائدة؛ فزيادة الوجوب في الفرع، مُفَوِّتٌ لتلك الفائدة، وهو تثقيلٌ في التكاليف.

٥ـ الفرع تابع للأصل: وإن كان لمانع منع من إثبات زيادة الوجوب في الأصل، فوجب أن يمنعنا من إثباتهما في الفرع، ما منع الشارع من إثباتها في الأصل؛ لأن حكم الفرع متلقى عن حكم الأصل، واجتهاد القائس في الفرع تابع لحكم الشرع في الأصل[1].

قال الغزالي: «يشترط أن لا يفارق حكم الفرع حكم الأصل في جنسه، ولا في زيادة، ولا نقصان؛ فإن القياس عبارة عن تعدية حكمٍ من محلٍّ إلى محلٍّ، فكيف

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة، الطوفي ٣/ ٣٠٨: ٣١٠.

يختلف بالتعدية»(١).

«قال الشيخ أبو محمد: فإذا ثبت في الفرع غير حكم الأصل، لم يكن ذلك تعدية، بل ابتداء حكم»(٢).

ومن صور تماثل الفرع مع أصله:

قاعدة: يجب التسوية بين الأصل، والفرع: ١/ ٦٢.

وقد طبق ابن قدامة هذه القاعدة؛ حيث قال عن الماء الجاري: «والجرية هي الماء الذي فيه النجاسة، وما قرب منها من خلفها، وأمامها، مما العادة انتشارها إليه، إن كانت مما ينتشر مع ما يحاذي ذلك كله، مما بين طرفي النهر، فإذا كانت النجاسة ممتدة، فلكل جزء منها مثل تلك الجرية المعتبرة للنجاسة القليلة، ولا يجعل جميع ما يحاذيها جرية واحدة؛ لئلا يفضي إلى تنجيس الماء الكثير بالنجاسة القليلة، ونفي التنجيس عن الكثير مع وجود النجاسة الكثيرة؛ فإن المحاذي للكثيرة كثير فلا يتنجس، والمحاذي للقليلة قليل يتنجس، فإننا لو فرضنا كلبًا في نهر، وشعرة منه في الجانب الآخر، لكان المحاذي للشعرة، لا يبلغ قلتين لقلة ما يحاذيها، والمحاذي للكلب يبلغ قلالًا، وقد ذكر القاضي، وابن عقيل أن الجرية المحاذية للنجاسة فيما بين طرفي النهر . فإن قيل: فهذا يفضي إلى التسوية من النجاسة الكثيرة، والقليلة، قلنا: الشرع سوى بينهما في الماء الراكد، وهذا أصلٌ، فتجب التسوية بينهما في الجاري الذي هو فرع»(٣).

ومن المماثلة:

قاعدة: لا يجوز أن يخالف الفرع أصله: ٥/ ٣٥١.

فإذا وجبت التسوية بين الفرع، وأصله، لزم أن لا يخالف الفرع أصله؛ ومن

(١) المستصفى، للغزالي، ٢/ ٣٣٠.
(٢) شرح مختصر الروضة، الطوفي، ٣/ ٣١١.
(٣) المغني، لابن قدامة، ١/ ٤٩.

تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة قوله عن المتمتع، ووجوب الفدية عليه: «ومن شرط وجوب الدم عليه أن لا يكون حاضري المسجد الحرام في قول جمهور العلماء، وقال ابن الماجشون عليه دم؛ لأن الله ـ تعالى ـ إنما «أسقط الدم، وليس هذا ممتنعًا، وليس هذا بصحيح، فإننا ذكرنا أنه متمتع، وإن لم يكن متمتعًا، فهو فرع عليه، ووجوب الدم على القارن إنما كان بمعنى النص على المتمتع، فلا يجوز أن يخالف الفرع أصله»[1].

ومن المماثلة:

قاعدة: الفرع لا يزيد على أصله: ٦/٦٠٣.

ومن صور عدم مخالفة الفرع لأصله: أن لا يزيد الفرع على أصله، ولهذه القاعدة تطبيقات عند ابن قدامة؛ حيث قال عن حديث منع عطية المرأة إلا بإذن زوجها: «ولأن حق الزوج متعلق بمالها، فإن النبي ﷺ قال: «تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لِمَالِهَا، وَجَمَالِهَا، وَدِينِهَا»[2]، والعادة أن الزوج يزيد في مهرها من أجل مالها، ويتبسط فيه، وينتفع به، فإذا أُعْسِرَ بالنفقة، أنظرته، فجرى ذلك مجرى حقوق الورثة المتعلقة بمال المريض. وقياسهم على المريض غير صحيح لوجوه. الثاني: أن تبرع المريض موقوفٌ؛ فإن برئ من مرضه، صح تبرعه، وههنا أبطلوه على كل حال، والفرع لا يزيد على أصله»[3].

ومن القواعد التي تتعلق بالفرع:

قاعدة: الفرع لا يثبت بدون أصله: ٧/٤٥٢.

فما دام الفرع مبنيًا على أصله؛ فإن لم يثبت الأصل، لم يثبت فرعه، ومن تطبيقات

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٥/ ٣٥١.

(٢) أخرجه البخاري في باب «الأكفاء في الدين»، من كتاب «النكاح»، مسلم في باب «استحباب نكاح ذات الدين»، من كتاب «الرضاع»، وأبو داود في باب «ما يؤمر به من تزويج ذات الدين»، من كتاب «النكاح».

(٣) المغني، لابن قدامة، ٦/ ٦٠٣.

هذه القاعدة عند ابن قدامة قوله عن إقرار البائع بالبيع، وإنكار المشتري: «ففيه وجهان؛ أحدهما: للشفيع الآخذ بالشفعة؛ وهو قول أبي حنيفة، والمزني، والثاني: ليس له الأخذ بها؛ ونصره الشريف أبو جعفر في مسائله، وهو قول مالك، وابن شريح؛ لأن الشفعة فرع للبيع، ولم يثبت، فلا يثبت فرعه»[١].

وعكس هذا:

قاعـدة: لا يبطل الأصل ببطلان فرع له: ٧/ ٤٥٠.

فعكس القاعدة السابقة بطلان الفرع لا يترتب عند بطلان الأصل؛ لأن الأصل قائم بذاته في حين أن الفرع تابع للأصل، ومبنيٌّ عليه؛ وعليه فبطلان الفرع لا يعود على الأصل بالبطلان.

وعن تطبيق هذه القاعدة، يقول ابن قدامة في فروع، في ثبوت الشفعة، في بيع المريض؛ حيث قال: «القسم الثاني: إذا كان المشتري أجنبيًّا، والشفيع أجنبي، فإن لم تزد المحاباة على الثلث، صح البيع، وللشفيع الأخذ بها بذلك الثمن؛ لأن البيع حصل به، فلا يمنع منها كون المبيع مسترخصًا، وإن زادت على الثلث؛ فالحكم فيه حكم أصل المحاباة في حق الوارث، وإن كان الشفيع وارثا، ففيه وجهان؛ أحدهما له الأخذ بالشفعة؛ لأن المحاباة وقعت لغيره، فلم يمنع منها تمكن الوارث من أخذها، كما لو وهب غريم وارثه مالًا، فأخذه الوارث، والثاني يصح البيع، ولا تجب الشفعة، وهو قول أصحاب أبي حنيفة؛ لأننا لو أثبتناها، جعلنا للموروث سبيلًا إلى إثبات حق لوارثه في المحاباة، ويفارق الهبة لغريم الوارث؛ لأن استحقاق الوارث الأخذ بدينه، لا من جهة الهبة، وهذا استحقاقه بالبيع الحاصل من موروثه فافترقا، ولأصحاب الشافعي في هذا خمسة أوجه؛ وجهان كهذين، والثالث: أن البيع باطل من أصله، لإفضائه ـ أيضًا ـ إلى المحاباة إلى الوارث، وهذا فاسد؛ لأن الشفعة فرع للبيع، ولا يبطل الأصل ببطلان فرع له»[٢].

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٧/ ٤٥٢.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٧/ ٤٤٩، ٤٥٠.

ومما ينبني على هذا التسوية بين الأصل، وفرعه.

قاعـدة: الحكم في الفرع يثبت على صفة الحكم في الأصل: ٤/٤٧٤.

فالحكم الثابت للأصل هو الحكم الذي يثبت للفرع بعينه، وعلى صفته، وهذه هي الثمرة المرجوة من القياس؛ أي الوصول إلى حُكْمٍ شرعي عن طريق القياس لنازلة غير منصوص عليها بنص خاص.

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة في مسألة: «من وطئ فقد أفسد اعتكافه، ولا قضاء عليه إلا أن يكون واجبًا»؛ حيث قال: «ولنا أنها عبادة لا تجب بأصل الشرع، فلم تجب بإفسادها كفارة كالنوافل، ولأنها عبادة لا يدخل المال في جبرانها، فلم تجب الكفارة بإفسادها كالصلاة، ولأن وجوب الكفارة إنما يثبت بالشرع، ولم يرد الشرع بإيجابها، فتبقى على الأصل، وما ذكروه ينتقض بالصلاة، وصوم غير رمضان، والقياس على الحج لا يصح؛ لأنه مباين لسائر العبادات، ولهذا يمضي في فساده، ويلزم بالشرع فيه، وتجب بالوطء فيه بدنة، بخلاف غيره، ولأنه لو وجبت الكفارة ههنا بالقياس عليه، للزم أن يكون بدنة، ولأن الحكم في الأصل إذا كان القياس إنما هو توسعة مجرى الحكم؛ فيصير النص الوارد في الأصل، واردًا في الفرع، فيثبت فيه الحكم الثابت في الأصل بعينه»[1].

والقياس لا يتم: أي لا يرد الفرع إلى أصله حتى تجمعهما علة معينة، تقتضي إلحاقه به، **وهو ما عبر عنه ابن قدامة بقوله:**

قاعـدة: ومن شروط صحة القياس المعنى المثبت للحكم في الأصل، والفرع جميعًا: ٤/٥٦٣.

- بدليل: قوله - تَعَالَى -: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾، [المائدة: ٣٢].

- وقال - عزَّ، وجلَّ -: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾، [الحشر: ٧].

(١) المغني، لابن قدامة، ٤/ ٤٧٤.

ـ وقال في تحريم الخمر: ﴿وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ﴾، [المائدة: ٩١].

فنص على علة الحكم في ذلك:

ـ وكذلك قول النبي ﷺ: «إِنَّمَا مَنَعْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ»[١].

ـ وقال: «إِنَّمَا جُعِلَ الِاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ»[٢]. فنص على العلة.

فإذا ثبت أن اللَّه ـ تَعَالَى ـ، ورسوله نَصَّا على العلة، وعلَّقا الحكم بها، ثبت أن استنباطها، وتعليق الحكم بها شرط، وهو المطلوب[٣].

ولهذه القاعدة تطبيق في «المغني» لابن قدامة عند حديثه عن منع عطية المرأة، إلا بإذن زوجها؛ حيث قال: «والعادة أن الزوج يزيد في مهرها من أجل مالها، ويتبسط فيه، وينتفع به، فإذا أُعْسِرَ بالنفقة، أنظرته، فجرى ذلك مجرى حقوق الورثة المتعلقة بمال المريض. وقياسهم على المريض غير صحيح لوجوه: الثالث: أن ما ذكروه منتقض بالمرأة؛ فإنها تنتفع بمال زوجها، وتتبسط فيه عادة، ولها النفقة منه. وانتفاعها بماله أكثر من انتفاعه بمالها، وليس لها الحِجْرُ عليه، وعلى أن هذا المعنى ليس بموجود في الأصل، ومن شرط صحة القياس وجود المعنى المثبت للحكم في الأصل، والفرع جميعا»[٤].

قاعدة: يَجُوزُ تَعْلِيلُ الْحُكْمِ بِعِلَّتَيْنِ: ٤١/٤.

لقد حصل اتفاق على جواز تعليل الحكم بعلل في كل صورة بعلة، واخْتُلِفَ في جواز تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين معًا؛ فمنهم من منع ذلك مطلقًا؛ كالقاضي أبي بكر، وإمام الحرمين، ومن تابعهما. ومنهم من جَوَّزَ ذلك مطلقًا، ومنهم من فصل بين العلل المنصوصة، والمستنبطة؛ فجوزه في المنصوصة، ومنعه في المستنبطة؛ كالغزالي، ومن تابعه[٥].

---

(١) أخرجه النسائي في كتاب «الضحايا»، «الادخار في الأضاحي».

(٢) أخرجه البخاري في كتاب «الاستئذان»، باب «الاستئذان من أجل البصر».

(٣) انظر: العدة، لأبي يعلى، ٤/ ١٣٣٦، ١٣٥٧.

(٤) المغني، لابن قدامة، ٦/ ٦٠٣، ٦٠٤.

(٥) انظر: الإحكام، للآمدي، ٣/ ٤٣.

ودليل من أجاز تعليل الحكم بعلتين فأكثر:

١- الجواز العقلي الشرعي: وبيانه أن علل الشرع أمارات، ومعرفات، وحينئذٍ لا يمتنع أن يجعل الشارع شيئين أمارة على حكم؛ كاللمس، والبول علامة على نقض الوضوء، وتحريم الرضيعة على الشخص الواحد؛ لكونه عمها، وخالها بأن ترضعها أخته، فيكون خالها؛ لأنها بنت أخته من الرضاع، وترضعها زوجة أخيه بلبن أخيه، فيكون عمها، لأنها بنت أخيه من الرضاع، وأشباه ذلك كله جائز لا مانع منه عقلًا، ولا شرعًا، وقد وقع شرعًا، فلا وجه لمنعه(١).

٢- المصلحة: المصالح قد تتقاضى ذلك في وصفين في الصغر، والبكارة؛ فينص الشرع عليهما، وعلى استقلال كل واحد منهما؛ تحصيلًا لتلك المصلحة، وتكثيرًا لها(٢).

أما أدلة المانعين؛ فهي:

- القياس: وبيانه أن العلة الشرعية فرع للعلة العقلية، ثم ثبت أن الحكم العقلي لا يجوز أن يعلل بعلتين، فكذلك الحكم الشرعي(٣)؛ لأنه لو علل الحكم بعلتين، لاجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان، وهو محالٌ، وإلا لاستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما، فيلزم أن يقع بهما في حالة عدم وقوعه بهما، وأن لا يقع بهما حالة وقوعه بهما، وهو جمع بين النقيضين؛ لأن الوقوع بكل واحد منهما يسبب عدم الوقوع من الآخر، فلو حصل العلتان؛ وهو الوقوع بهما، لحصل المعلولان؛ وهو عدم الوقوع بهما. ولأن تعليل الحكم بعلتين يفضي إلى نقض العلة، وهو خلاف الأصل(٤).

والجواب عن الأول: أن من المتكلمين من جوز تعليل الحكم العقلي بعلتين؛ فهذا

---

(١) انظر: شرح روضة الناظر، الطوفي، ٣/ ٣٤٠؛ وانظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٦٣٤؛ وانظر: شرح اللمع، للشيرازي، ٢/ ٨٣٦.

(٢) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٤٠٤.

(٣) إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٦٣٥.

(٤) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٤٠٤، ٤٠٥.

على هذا الوجه غير مسلم، وإذا سلمنا؛ فالفرق بينهما أن العلتين العقليتين لا يخلو أن يكون مثلين، أو خلافين؛ فإن كانا مثلين، اسْتُغْنِيَ عن أحدهما بالأخرى، وإن كانا خلافين، فلا يجوز أن يثبت حكمًا واحدًا؛ لأن العقلية توجب حكمًا لنفسها، ومحال أن يكون نفساهما مختلفين، ويوجبا حكمًا واحدًا، وليس كذلك العلل الشرعية، فليست بعلل؛ وإنما هي أمارات، وعلامات، وقد يجعل على الحكم علامات، وأمارات مختلفة على وجه المواضعة، فبان الفرق بينهما[١].

والجواب عن الثاني: أن علل الشرع معرفات لا مؤثرات، والمحال المذكور إنما يلزم من المؤثرات، ويجوز اجتماع معرفين فأكثر على مدلول واحد؛ كما يعرف اللَّه ـ تَعَالَى ـ وصفاته العلية بكل جزء من أجزاء العالم.

أما عن النقض: فإن النقض لقيام المانع لا يقدح في العلة كما هو في النقض، فيقول به هذا في المنصوصين[٢].

وهذا ما أميل إليه؛ لقوة أدلة هذا الرأي. أما العلتان المستنبطتان، فلا سبيل إلى التعليل بهما، وذلك لـ:

ـ **البناء على الأصل**: لأن الشرع إذا ورد بحكم مع أوصاف مناسبة، وجب جعل كل واحد منهما جزء علة لا علة مستقلة؛ لأن الأصل عدم الاستقلال، حتى ينص صاحب الشرع على استقلالهما، أو أحدهما، فيستقل[٣].

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة قوله في مسألة: «ولا يؤخذ في الصدقة تيس، ولا هرمة، ولا ذات عور»، «فإن قيل: فما فائدة تخصيص التيس بالنهي، إذا قلنا لأنه لا يؤخذ عن الذكور ـ أيضًا ـ فلو ملك أربعين ذكرًا، وفيها تيس مُعَدٌّ للضراب، لم يجز أخذه، إما لفضيلته، فإنه لا يعد للضراب إلا أفضل الغنم، وأعظمها، وإما لذاته؛ لفساد لحمه، ويجوز أن يمنع من أخذه للمعنيين جميعًا»[٤].

---

(١) إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٦٣٥.

(٢) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٤٠٥.

(٣) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٤٠٥.

(٤) المغني، لابن قدامة، ٤/ ٤١.

قاعدة: التَّعْلِيلُ بِمَا يُفْضِي إِلَى إِبْطَالِ مَنْطُوقِ الْحَدِيثِ بَاطِلٌ: ٩/ ٤١٠

ومن شروط العلة أن لا ترجع على منطوق الحديث بالإبطال؛ وذلك بناء على:

١ـ ق: **إذا بطل الأصل، بطل الفرع:** وبيانه أن الأصل؛ وهو منطوق الحديث ـ منشئها، فإبطالها له، إبطال لها؛ لأنها فرعه، والفرع لا يبطل أصله؛ إذ لو أبطل أصله، لأبطل نفسه؛ كتعليل الحنفية، وجوب الشاة في الزكاة بدفع حاجة الفقير؛ فإنه مُجَوِّزٌ لإخراج قيمة الشاة، فيتخير على ذلك بينها، وبين قيمتها، وهو مُفْضٍ إلى عدم وجوبها[١].

٢ـ **القصد في القياس الإلحاق، والتعميم لا الإبطال؛** وبيانه أن التعليل بما يفضي إلى إبطال منطوق الحديث، يخل بعملية القياس، التي هي الإلحاق، والتعميم، وهذا باطل.

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة قوله عن الثيب المعتبر نطقها: «ولنا قوله ﷺ: «الثَّيِّبُ تُعْرِبُ عَنْ نَفْسِهَا»، ولأن قوله ﷺ: «لَا تُنْكَحُ الْأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ، وَلَا تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ، وَإِذْنُهَا أَنْ تَسْكُتَ»[٢] يدل على أنه لا بد من نطق الثيب؛ لأنه قسم النساء قسمين، فجعل السكوت إذنًا لأحدهما، فوجب أن يكون الآخر بحاله، وهذا ثيب؛ فإن الثيب هي الموطوءة في القبل، وهذه كذلك، ولأنه لو أوصى لثيب النساء، دخلت في الوصية، ولو أوصى للأبكار، لم تدخل، ولو اشترطها في التزويج، أو الشراء بكرًا، فوجدها مصابة بالزنا، ملك الفسخ، ولأنها موطوءة في القبل، فأشبهت الموطوءة بشبهة، والتعليل بالحياء غير صحيح؛ فإنه أمر خفي لا يمكن اعتباره بنفسه؛ وإنما يعتبر بمظنته، وهي البكارة، ثم هذا التعليل يفضي إلى إبطال منطوق الحديث، فيكون باطلًا في نفسه»[٣].

---

(١) شرح الكوكب المنير، لابن النجار الحنبلي، ٤/ ٨١.

(٢) أخرجه البخاري في باب «لا ينكح الأب، وغيره البكر، والثيب إلا برضاهما»، من كتاب «النكاح»، وفي باب «النكاح»، من كتاب «الحيل»، ومسلم في باب «استئذان الثيب في النكاح بالنطق»، من كتاب «النكاح».

(٣) المغني، لابن قدامة، ٩/ ٤١٠.

قاعـدة: **تَعْلِيلُ الحُكْمِ مَتَى أَمْكَنَ أَوْلَى مِنْ قَهْرِ التَّعَبُّدِ، وَمَرَارَةِ التَّحَكُّمِ: ٢/٤٤**

وهذه القاعدة هي المعبر عنها بقاعدة: **الأصل في الأحكام الشرعية ـ العادية، والعبادية ـ هو التعليل، وأن ما كان على غير هذا فهو الاستثناء:**

١ـ من القرآن الكريم: قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ۝١٠٧﴾، [الأنبياء: ١٠٧]، قال العضد الايجي: «وظاهر الآية التعميم ـ أي يفهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كلها؛ إذ لو أرسل بحكم لا مصلحة لهم فيه، لكان إرسالًا لغير الرحمة؛ لأنه تكليف بلا فائدة، فخالف ظاهر العموم»[١].

كما أن كثيرًا من النصوص القرآنية، نجدها معللة للدين كله، وللشريعة كلها بدون تفريق، ولا استثناء، لما هو عادي، أو تعبدي.

٢ـ الأصل في العادات التعليل؛ بدليل:

أ ـ الاستقراء: فتتبع العادات، تجد الشارع قاصدًا لمصالح العباد، والأحكام تدور معه حيثما دار؛ فترى الشيء الواحد يمنع في حالٍ لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل؛ يمتنع في المبايعة، ويجوز في القرض، وبيع الرطب، باليابس يمتنع؛ حيث يكون مجرد غرر، وربا من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة[٢].

ب ـ التعليل بالمناسب؛ وذلك أن الشارع توسع في بيان العلل، والحكم في تشريع باب العادات، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول، تلقته بالقبول. ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص[٣].

ج ـ الشريعة الإسلامية أبقت على معاني كانت في الجاهلية محمودة، وما كان من محاسن العادات، ومكارم الأخلاق: وبيانه أن الالتفات إلى المعاني قد كان

(١) شرح مختصر ابن الحاجب، ٢/ ٢٣٨.
(٢) الموافقات، ٢/ ٣٠٥.
(٣) انظر: الموافقات، ٢/ ٣٠٦.

معلومًا في الفترات، واعتمد عليه العقلاء، حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتهم على الجملة، فاطردت لهم سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية، وغيرهم، إلا أنهم قصروا في جملة التفاصيل، فجاءت الشريعة؛ لتتمم مكارم الأخلاق، فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات، ومن ههنا، أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية؛ كالدية، والقسامة، والاجتماع يوم العروبة، وهي الجمعة؛ للوعظ، والتذكير، والقراض، وكسوة الكعبة، وأشباه ذلك، مما كان عند أهل الجاهلية محمودًا، وما كان من محاسن العوائد، ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول، وهي كثيرة، وإنما كان عندهم من التعبدات الصحيحة في الإسلام أمور نادرة مأخوذة عن ملة إبراهيم عليه السلام»[١].

د ـ كثير من العادات لها معنى مفهوم:

وهو ضبط وجوه المصالح؛ إذ لو تُرِكَ الناس، والنظر، لانتشر، ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد، وما وجد إليه سبيل، فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة، وأسبابًا معلومة، لا تتعدى؛ كالثمانين في القذف، والمائة، وتغريب العام في الزنا من غير إحصان، وخص قطع اليد بالكوع، وفي النصاب المعين، وجعل مغيب الحشفة حدًّا في أحكام كثيرة، وكذلك الأشهر، والقروء في العِدَدِ، والنصاب، والحول في الزكوات، وما لا ينضبط، رُدَّ إلى أمانات المكلَّفين، وهو المعبر عنه بالسرائر؛ كالطهارة للصلاة، والصوم، والحيض، والطهر، وسائر ما لا يمكن رجوعه إلى أصل معين ظاهر، فهذا مما قد يُظَنُّ التفات الشارع إلى القصد إليه[٢].

٣ـ الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد: يقول المقري: الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد؛ لأنه أقرب إلى القبول، وأبعد عن الحرج[٣].

٤ـ العقل يشير إلى إحالة كل حكم على معنى، يقول الإمام الغزالي: «وكأن

---

(١) الموافقات، للشاطبي ٢/ ٣٠٧.

(٢) الموافقات، للشاطبي ٢/ ٣٠٩.

(٣) قواعد المقري ق: ٧٢.

العقول مشيرة إلى إحالة كل حكم على معنى، والاعتراف بالتحكم ضرورة العجز، فإذا وجد وجه - سوى الوجوه الخفية الضعيفة -، وجب التعليل به»(١).

مما سبق يتبين أن الأصل في العادات التعليل، وفي العبادات التعبد، إلا أنه كلما وجدنا في العبادات سبيلًا إلى تعليلها عللناه، وكان أولى من قهر التعبد، ومرارة التحكم.

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة ما ذكره عن سبب النهي عن الصلاة في المواضع المعينة؛ حيث يقول عن الحمام: «والحمام موضع الأوساخ، والبول، فنُهِيَ عن الصلاة فيها لذلك، وتعلق الحكم بها، وإن كانت ظاهرة؛ لأن المظنة يتعلق الحكم بها، وإن خفيت الحكمة فيها، ومتى أمكن تعليل الحكم، تعين تعليله، وكان أولى من قهر التعبد، ومرارة التحكم»(٢).

قاعدة: اعْتِبَارُ الْحِكْمَةِ إِذَا لَمْ تَصْلُحِ الْعِلَّةُ ضَابِطًا: ٤/٤٠٤

التعليل قد يكون بالضابط المشتمل على الحكمة؛ كتعليل جواز القصر بالسفر؛ لاشتماله على الحكمة المناسبة له؛ وهي المشقة، وكجعل الزنا علة لوجوب الحد؛ لاشتماله على حكمة مناسبة؛ وهي اختلاط الأنساب، وهذا لا خلاف في جوازه.

وقد يكون بنفس الحكمة؛ أي بمجرد المصالح، والمفاسد؛ كتعليل القصر بالمشقة، ووجوب الحد باختلاط الأنساب؛ وهذا فيه ثلاثة مذاهب:

أحدهما: الجواز مطلقًا؛ وقد رجحه ابن الحاجب.

والثاني: المنع مطلقًا؛ وقد رجحه الآمدي عن الأكثرين.

الثالث: اختاره الآمدي؛ وهو إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز، وإن لم تكن كذلك فلا؛ كالمشقة؛ فإنها خفية غير منضبطة؛ بدليل أنها قد تحصل للحاضر، وتنعدم في حق المسافر(٣).

---

(١) شفاء الغليل، الغزالي ٢٠٥.
(٢) المغني، لابن قدامة ٢/ ٤٧١.
(٣) انظر: نهاية السول شرح منهاج الأصول، الإسنوي، ٤/ ٢٦٠: ٢٦٢.

حجة من أجازه مطلقًا:

١ـ قياس الأولى: لأن الوصف إذا جاز التعليل به، فأولى بالحكمة؛ لأنها أصله، وأصل الشيء لا يقصر عنه.

٢ـ قياس الأولى: ولأنها نفس المصلحة، والمفسدة، وحاجات الخلق، وهذا هو سبب ورود الشرائع، فالاعتماد عليها أولى من الاعتماد على الفرع[1].

٣ـ قياس الأولى؛ وبيانه أن الوصف وسيلة، والحكمة مقصد، وإذا جاز التعليل بالوسيلة، فبالمقصد نفسه أولى[2].

حجة من منعه مطلقًا:

١ـ ق: الأصل لا يعدل عنه إلا عند تعذره: وذلك أنه لو جاز التعليل بالحكمة، لامتنع الوصف؛ إذ الأصل لا يعدل عنه إلا عند تعذره، والحكمة ليست متعذرة، لكن قد جاز التعليل بالوصف مع وجود الحكمة، وإمكان اعتبارها اتفاقًا، فيلزم أن لا يجوز التعليل بالحكمة[3].

٢ـ لا يجوز التعليل بما ينقض الأصل؛ لأنه لو جاز التعليل بالحكمة، لزم تخلف الحكم عن علته؛ وهو نقض لها، وخلاف الأصل، وهو باطل؛ وبيانه أن وصف الرضاع بسبب حرمة النكاح؛ وحكمته أنه جزء المرأة صار جزءًا للرضيع؛ لأن لبنها جزؤها، وقد صار لحمًا لجنين، فأشبه منيها الذي صار جزءًا للجنين؛ فكما أن ولد الصلب حرام، فكذلك ولد الرضاع، وهو سر قوله ـ عليه السلام ـ: «الرَّضَاعُ لُحْمَةٌ كَلُحْمَةِ النَّسَبِ»[4]، إشارة إلى الجزئية، فإذا كانت هذه هي الحكمة، فلو أكل جنين قطعة من لحم امرأة، فقد صار جزؤها جزأه، فكان يلزم التحريم، ولم يقل به أحد،

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي ٤٠٦؛ وانظر: شرح مختصر روضة الناظر، للطوفي، ٣/ ٤٤٥ وما بعدها.

(٢) شرح مختصر روضة الناظر، الطوفي، ٣/ ٤٤٥.

(٣) انظر: شرح مختصر روضة الناظر، الطوفي ٣/ ٤٤٥؛ وانظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٤٠٦، ٤٠٧.

(٤) أخرجه الدارمي في الفرائض.

وكذلك إذا كانت الحكمة في وصف الزنا اختلاط الأنساب، فإذا أخذ رجل صبيانًا صغارًا، وفرقهم إلى حيث لم يرهم آباؤهم، حتى صاروا رجالًا، ولم يعرفهم آباؤهم، فاختلطت أنسابهم حينئذٍ، فينبغي أن يجب عليه حد الزنا؛ لوجود حكمة وصف الزنا، ولكنه خلاف الإجماع، فعلمنا أنه لو جاز التعليل بالحكمة، للزم النقض، وهو خلاف الأصل، فلا يجوز التعليل بالحكمة، وهو المطلوب(١).

حجة من فصل:

١ـ الاتفاق على التعليل بالوصف الضابط للحكمة: وقيل الإجماع(٢)، فلو قلنا: لا يجوز التعليل بها؛ لعدم العلم بها، إنما لكونها غير منضبطة، أو لكونها خفية، لم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها؛ لأنه إذا انتفى العلم بها انتفى العلم بذلك الوصف؛ لاستحالة العلم به بدون العلم بها، لكن التعليل به صحيح اتفاقًا؛ كالسفر مثلًا؛ فإنه علة لجواز القصر؛ لاشتماله على المشقة، فإذا حصل الظن؛ بأن جواز القصر في السفر إنما هو للمشقة المقدرة، وحصل الظن ـ أيضًا ـ بأن مثل هذا القدر من المشقة حاصل في الفرع؛ وهو الصوم في السفر، لزم بالضرورة حصول الظن بأن الحكم ـ وهو الترخص بالفطر ـ وجد في الفرع؛ وهو الصوم مثلًا هذا كلام مردود؛ لأن هذه الحكمة، وهذه المصلحة لما لم تنضبط، وتعلم أناط الشارع الحكم بالوصف الظاهر المنضبط، وحينئذٍ، فالمعتبر عند الشارع هو المظنة، وإن تخلفت تلك الحكمة؛ كما في سفر الملك المرفه، ولو كانت هي المعتبرة، لم يعتبر الشارع المظان عند خلوها من الحكمة؛ إذ لا عبرة بالمظنة في معارضة المئنة، واللازم منتفٍ؛ لأنه قد اعتبرها حيث أناط المترخص بالسفر، وإن خلا من المشقة؛ كما في أرباب الصنائع الشاقة؛ كالحمالين(٣).

الراجح: التفصيل؛ وذلك لأن الحكمة، وإن اعتبرت في إناطة الحكم، إلا أنه لما امتنع اعتبارها مطلقًا في تعليق الحكم في نظر الشارع، وتعذر القدر الصالح للاعتبار؛ بحيث ينضبط عند المكلف، نيطت بما هو أمارة بمطلقها، ومظنته تيسيرًا على المُكَلَّفَ،

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة، الطوفي ٣/ ٤٤٥؛ وانظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٤٠٦، ٤٠٧.
(٢) انظر: تعليل الأحكام، لمصطفى شلبي ١٤٠.
(٣) نهاية السول شرح منهاج الأصول، الإسنوي، ٤/ ٢٦٣.

فتكون هذه المظنة هي المعتبرة شرعًا في إناطة الحكم، فهي العلة، وَلَغَتِ الحكمة»[(١)].

أما إن كان التعليل بالوصف الضابط للحكمة، فقد حكينا فيه الاتفاق.

وقد طبق ابن قدامة هذه القاعدة عند حديثه عن مسألة: «وللمريض أن يفطر، إذا كان الصوم يزيد في مرضه؛ فإذا تحمل، وصام، كُرِهَ له ذلك، وأجزأه»؛ حيث قال: «والفرق بين المسافر، والمريض أن السفر اعتبرت فيه المظنة، وهو السفر الطويل؛ حيث لم يمكن اعتبار الحكمة بنفسها، فإن قليل المشقة، لا يبيح، وكثيرها لا ضابط له في نفسه، فاعتبرت بمظنتها، وهو السفر الطويل؛ فدار الحكم مع المظنة، وجودًا، وعدمًا، والمرض لا ضابط له؛ فإن الأمراض تختلف؛ منها ما يضر صاحبه الصوم، ومنها ما لا أثر للصوم فيه؛ كوجع الضرس، وجرح في الإصبع، والدُّمَّل، والقرحة اليسيرة، فلم يصح المرض ضابطًا، وأمكن اعتبار الحكمة، وهو ما يُخَافُ منه الضرر، فوجب اعتباره بذلك»[(٢)].

قاعـدة: ضابط الحكمة يُعرف بتوقيف، أو اعتبار الشارع له: ١/٤٧

وضابط الحكمة هو الوصف الذي رتب الشارع عليه الحكم، وربطه به؛ لتحصيلها، ويعرف من جهة مسالك العلة، كما هو عند الأصوليين.

ثم إن الحكمة إن كانت منضبطة في نفسها، اعتبرت حقيقتها، فيعتبر حصولها حقيقة؛ كصيانة النفوس الحاصل من إيجاب القصاص.

وإن لم تكن منضبطة في نفسها، اعتبرت بمظنتها لا بحقيقتها، بناء على قاعدة: ما اعتبرت مظنته، لم يلتفت إلى حقيقته؛ كربط جواز الترخص بالسفر؛ لكونه مظنة المشقة المبيحة للترخص.

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة ما ذكره عن حكم النجاسة اليسيرة، والماء النجس، إذا كثر؛ حيث قال: «ولا فرق بين يسير النجاسة، وكثيرها، وسواء كان

---

(١) انظر: نهاية السول شرح منهاج الأصول، للإسنوي، ٤/ ٢٦٣.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٤/ ٤٠٤.

اليسير مما يدركه الطرف، أو لا يدركه من جميع النجاسات، إلا أن ما يعفى عن يسيره في الثوب؛ كالدم، ونحوه، حكم الماء المتنجس به، حكمه في العفو عن يسيره، وكل نجاسة يَتَنَجَّسُ بها الماء.

يصير حكمه حكمها؛ لأن نجاسة الماء ناشئة عن نجاسة الواقع، وفرع عليها، والفرع يثبت له حكم أصله.

وقيل عن الشافعي: «أن ما لا يدركه الطرف من النجاسة معفو عنه للمشقة اللاحقة به، ونص في موضعٍ على أن الذباب إذا وقع على خلاء رقيق، أو بول، ثم وقع على الثوب، غسل موضعه، ونجاسة الذباب مما لا يدركه الطرف. فالتفريق تحكم بغير دليل، وما ذكروه من المشقة غير صحيح؛ لأننا إنما نحكم بنجاسة ما علمنا وصول النجاسة إليه، ومع العلم لا يفترقان في المشقة، ثم إن المشقة حكمة لا يجوز تعليق الحكم بها بمجردها. وجعل ما لا يدركه الطرف ضابطًا لها غير صحيح؛ فإن ذلك إنما يعرف بتوقيف، أو اعتبار الشرع له في موضع، ولم يوجد واحد منها[1]».

قاعـدة: التعلق بالحكمة من غير أصل يشهد لها، فلا يترك لها الدليل: ١٢/ ٤٦

ومثاله عند ابن قدامة في «المغني» ما ذكره في تحديد الدية؛ حيث قال: «وإن اجتمع من عدد العاقلة في درجة واحدة عدد كثير، قُسّمَ الواجب على جميعهم، فيلزم جميعهم»، وهذا أحد قولي الشافعي، وقال في الآخر: «يخص الحاكم من شاء منهم؛ فيفرض عليهم هذا القدر الواجب؛ لئلا ينقص عن القدر الواجب، ويصير إلى الشيء التافه، ولأنه يشق فربما أصاب كل واحد قيراط، فيشق جمعه».

ولنا أنهم استووا في القرابة، فكانوا سواء، كما لو قلوا، وكالميراث، وأما التعلق بمشقة الجمع فغير صحيح؛ لأن مشقة زيادة الواجب أعظم من مشقة الجمع، ثم هذا تعلق بالحكمة من غير أصل يشهد لها، فلا يترك بها الدليل»[2].

---

(١) المغني، لابن قدامة ١/ ٤٦، ٤٧.

(٢) المغني، لابن قدامة، ١٢/ ٤٦.

قاعدة: المُنَاسِبُ المُؤَثِّرُ لَا يُلْحَقُ غَيْرُهُ بِهِ: ٤/٣٨٦

المناسب ينقسم من حيث تأثيره إلى: مؤثر، وملائم، وغريب، ومرسل، وسأعرض لتعريفه عند جملة من الأصوليين بغية المقارنة، والوقوف على مواضع الوفاق، والخلاف.

أ ـ فهناك من يرى المناسب المؤثر ما ظهر تأثيره بالإجماع، أو النص، قال الغزالي: المناسب ينقسم إلى مؤثر، وملائم، وغريب:

المؤثر: التعليل للولاية بالصغر؛ ومعنى كونه مؤثرا أنه ظهر تأثيره في الحكم بالإجماع، أو النص، وإذا ظهر تأثيره، فلا يحتاج إلى المناسبة، بل قوله «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ»، لما دل على تأثير المس، قسنا عليه من ذَكَرِ غيره[1].

وقال في شفاء الغليل: «المناسب المؤثر الذي دل النص، أو الإجماع على كونه علة للحكم في محل النص، أو في غير محل النص»[2].

وقال ابن الحاجب: «والمعتبر بنصٍّ، أو إجماع هو المؤثر»[3].

وقال ابن النجار: «فالقسم الأول مؤثر، إن اعتبر من قبل الشرع بنصٍّ؛ كتعليل الحدث بمس الذكر، أو اعتبر بإجماع كتعليل ولاية المال بالصغر؛ فالأول اعتبر عينه في عين الحكم، وهو الحدث؛ لحديث: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ»[4]، وأما الثاني؛ فإنه اعتبر عين الصغر في عين الولاية في المال بالإجماع، وسمي هذا القسم مؤثرًا؛ لحصول التأثير فيه عينًا، وجنسًا، فظهر تأثيره في الحكم»[5].

والملاحظ أن هذه التعاريف تبرز شرط دلالة النص، والإجماع على كون المناسب المؤثر علة للحكم مطلقًا، بدون قيد لا للجنس، ولا للعين.

---

(١) المستصفى، للغزالي، ٢/٢٩٧.

(٢) شفاء الغليل، للغزالي، ١٤٤.

(٣) منتهى، والأمل في علمي الأصول والجدل، لابن الحاجب، ١٨٣.

(٤) أخرجه الدارقطني، والألباني في السلسلة الصحيحة، ٣/ ٢٢٧.

(٥) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٤/ ١٧٣.

ب ـ وهناك من يرى المناسب المؤثر بأنه الوصف المؤثر في جنس الحكم دون غيره. قال صاحب «التحصيل على المحصول» عن المناسب المؤثر: «وهو كون الوصف مؤثرًا في جنس الحكم دون غيره؛ وذلك يفيد كونه أولى بالعِلِّيَّةِ؛ كالبلوغ؛ فإنه يؤثر في رفع الحجر عن المال، فيؤثر في رفع الحجر عن النكاح دون الثيابة، فإنها لا تؤثر في جنس هذا الحكم، وهو رفع الحجر، وكقولهم: الأخ من الأبوين مقدم في الميراث، فيقدم في النكاح»[1].

قال السمرقندي: «فالاستدلال بالتأثير؛ ونعني به أن يكون لجنس وصف الأصل تأثير في جنس حكم الأصل في موضع الشرع، إما بالنص، أو الإجماع من حيث الأصل، وإن كان بينهما نوع تفاوت؛ من حيث القدر، والوصف؛ لأنه إذا كان مثله من كل وجه، لثبوت مثل هذا الحكم، يكون هذا الوصف علة بالنص، والإجماع لا بالاستدلال؛ ودلالة ذلك أن العلة ما يثبت به الحكم، ويكون لها تأثير في ثبوت الحكم بطريق التسبيب»[2].

أما القاضي البيضاوي: فقد عرفه بأنه يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم[3]، والملاحظ أن هذا الصنف من التعريفات قيد مطلق التعريفات الأولى بالجنس.

ج ـ وهناك من يرى المناسب المؤثر بأنه الوصف المؤثر فيما ظهر تأثيره عينه في عين الحكم، أو جنسه، بنص أو إجماع.

قال صاحب «مختصر روضة الناظر» عن المناسب المؤثر: «ثم ظهر تأثير عينه في عين الحكم، أو جنسه بنص، أو إجماع، فهو المؤثر إلى آخره»، هذا بيان لأقسام تأثير المناسب.

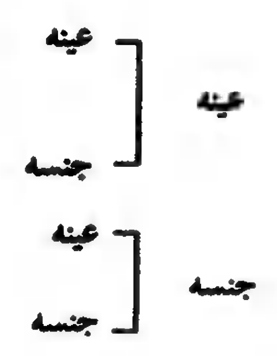
وأقسامه على ما في المختصر أربعة:

لأنه: إما أن يؤثر عينه في عين الحكم، أو عينه في جنس الحكم، أو يؤثر جنسه في

(١) التحصيل على المحصول، للأرموي، ٢/ ٢٠١.
(٢) ميزان الأصول، للسمرقندي، ٥٩٤.
(٣) نهاية السول شرح منهاج الأصول، ٤/ ٩٤.

عين الحكم، أو عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم.

وبيانه بالرسم البياني:



وهذه أربع صور. وقال الآمدي: القياس ينقسم إلى مؤثر، وملائم.

أما المؤثر؛ فإنه يطلق باعتبارين؛ الأول: ما كانت العلة الجامعة فيه منصوصة بالصريح، والإيماء، أو مجمعًا عليها[1].

والثاني: ما أثر عين الوصف الجامع في عين الحكم، أو عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم[2].

وهذا التقييد هنا أوسع من التقييد عند أصحاب الرأي الثاني. ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة ما ذكره في مسألة «وإن كَفَّرَ ثم جامع ثانية فكفارة ثانية»؛ حيث قال: «ولنا أن الصوم في رمضان عبادة تجب الكفارة بالجماع فيها، فتكررت بتكرر الوطء إذا كان بعد التكفير؛ كالحج، ولأنه وطء محرَّمٌ لحرمة رمضان، فأوجب الكفارة كالأول، وفارق الوطء في الليل؛ فإنه غير محرم، فإن قيل الوطء الأول، تضمن هتك الصوم، وهو مؤثر في الإيجاب، فلا يصح إلحاق غيره به، قلنا: هو ملغيٌّ لمن طلع عليه الفجر، وهو مجامع، فاستدام، فإنه يلزم الكفارة، مع أنه لم يهتك الصوم)[3].

---

(١) شرح مختصر روضة الناظر، للطوفي، ٣/ ٣٨٩.

(٢) الإحكام، للآمدي، ٣/ ٩٦.

(٣) المغني، لابن قدامة، ٤/ ٣٨٦، ٣٨٧.

قاعدة: المناسب الملغى لا يمكن إثباته بالتحكم: ١/١٠٩.

المناسب الملغى: هو الوصف الذي لم يشهد له أصل بالاعتبار بوجه من الوجوه، وقد ظهر إلغاؤه، وإعراض الشارع عنه في جميع صوره؛ ومثاله: ما أفتى به يحيى بن يحيى، تلميذ الملك عبدالرحمن بن الحكم الأموي، لما واقع جارية له في شهر رمضان بصوم شهرين متتابعين، مخالفًا بذلك مذهب مالك؛ وهو التخيير بين العتق، والصوم، والإطعام؛ ليحمله على أصعب الأمور، وهو الصوم نظرًا إلى حاله، فناسبه التكفير بالصوم[١].

ومن تطبيقات هذه القاعدة ما ذكره ابن قدامة في «المغني»؛ حيث قال: «وكل حيوان؛ فشعره مثل بقية أجزائه، ما كان طاهرًا، فشعره طاهر، وما كان نجسًا، فشعره كذلك، ولا فرق بين حالة الحياة، وحالة الموت، إلا أن الحيوانات التي حكمنا بطهارتها؛ لمشقة الاحتراز منها؛ كالسِّنور، وما دونها، في الخلقة فيها بعد الموت وجهان:

أحدهما: أنها نجسة؛ لأنها كانت طاهرة مع وجود علة التنجيس لمعارض؛ وهو الحاجة إلى العفو عنها للمشقة، وقد انتفت الحاجة، فتنتفي الطهارة.

والثاني: هي الطهارة، وهذا أصح؛ لأنها كانت طاهرة في الحياة، والموت لا يقتضي تنجيسها، فتبقى الطهارة، وما ذكرناه للوجه الأول لا يصح؛ لأننا لا نسلم وجود علة التنجيس، ولئن سلمناه غير أن الشرع ألغاه، ولم يثبت اعتباره في موضع، فليس لنا إثبات حكمه بالتحكم»[٢].

قاعدة: القِيَاسُ الطَّرْدِيُّ لَا مَعْنَى تَحْتَهُ: ٩/٢٦

من مسالك العلة المعروفة الطرد، ويسمى بالدوران الوجودي؛ وهو عبارة عن اقتران الحكم بسائر صور الوصف؛ فليس مناسبًا، ولا مستلزمًا للمناسب؛ لأنه متى كان مناسبًا كان ذلك طريقًا آخر غير الطرد، والمقصود إثبات طريق آخر غير المناسبة، ولا

(١) انظر: نهاية السول، ٤/ ٦٣.

(٢) المغني، لابن قدامة، ١/ ١٠٨، ١٠٩.

يكون ـ أيضًا ـ مستلزمًا للمناسب[(١)]، وإلا كان هو الشبه، والمقصود طريق آخر غير الشبه[(٢)].

ومثاله: في قول بعضهم في إزالة النجاسة بالخل، ونحوه: «الخل مائع لا يبنى على جنسه القناطر، ولا يصاد فيه السمك، ولا تجري فيه السفن، أو لا ينبت فيه القصب، أو لا تعوم فيه الجواميس، أو لا يزرع عليه الزرع، ونحو ذلك، فلا تزال به النجاسة؛ كالدهن»[(٣)].

وقد اختُلِفَ فيه؛ فمن الأصوليين من قال: إنه ليس بدليل على صحة العلة؛ وهو قول الحنابلة، وظاهر كلام أحمد بن حنبل، والجرجاني، وأكثر الحنفية، والسرخسي، وأكثر الشافعية، والمتكلمين، خلافًا لبعض الشافعية، ولبعض الحنفية؛ ومن الشافعية أبو بكر الصيرفي.

وقال الكرخي الحنفي: يجوز التمسك به جدلًا، ولا يجوز التعويل عليه عملًا، ولا الفتوى به، وأنكره ابن الباقلاني جدًّا[(٤)].

واستدل نفاة قياس الطرد بأدلة منها:

١ـ عمل الصحابي: لقد تحقق من مسلك الصحابة النظر إلى المصالح، والمراشد، والاستحثات على اعتبار محاسن الشريعة، فأما الاحتكام بطرد لا يناسب الحكم، ولا يثير شبهًا، فيما كانوا يرونه أصلًا، فإذا لم يستند الطرد إلى دليل قاطع سمعي، بل يتبين أنهم كانوا يأبونه، ولا يرونه، ولو كان الطرد مناطًا لأحكام الله ـ تَعَالَى ـ، لما أهملوه، وعطلوه[(٥)].

---

(١) انظر: المحصول، للرازي، ٢/ ٣٥٥؛ وانظر: التحصيل على المحصول، الأرموي، ٤/ ١٣٥؛ وانظر: البرهان، ٢/ ٥١٧؛ وانظر: تنقيح الفصول، للقرافي، ٣٩٨؛ وانظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٤/ ١٩٥؛ وانظر: نهاية السول، ٤/ ١٣٥.

(٢) انظر: تنقيح الفصول للقرافي، ٣٩٨.

(٣) شرح مختصر روضة الناظر، ٣/ ٤١٩.

(٤) المسودة، لآل تيمية، ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

(٥) البرهان، للجويني ٢/ ٥١٨.

٢- إجماع جملة الشريعة على بطلان الاحتكام: فمناط الأعمال في الشريعة ينقسم إلى معلوم، ومظنون، وما لا يتطرق إليه علم، ولا ظن فذاكره، ومعلق الحكم به متحكم، وقد أجمع حملة الشريعة على بطلان الاحتكام(١).

فأما من جوز الجدل به، ومنع تعليق ربط الحكم به عقدًا، وعملًا، وفتوى، وحكمًا، فيرد عليها بقاعدة:

- ليس في الجدل ما يُسَوِّغُ استعماله في النظر، مع الاعتراف بأنه لا يصلح أن يكون مناطًا للحكم؛ لأنه ناقض، فإن المناظرة مباحثة عن مآخذ الشرع، والجدل يستاقها على أحسن ترتيب، وأقربه مع الاعتراف بأنه لا يصلح أن يكون مناطًا للحكم إلى المقصود، وليس في أبواب الجدل ما يسوغ استعماله في النظر، مع الاعتراف بأنه لا يصلح أن يكون مناطًا للحكم، وغاية المعترض أن يثبت ذلك فيما يتمسك به خصمه، فإذا اعترف به؛ فقد كفى المؤنة، وعاد الكلام نكدًا، وعنادًا، وأضحى لجاجًا، وخرج عن كونه حجاجاً(٢).

فأما أصحاب الطرد، فقد استدلوا بـ:

١- إذا لم يمتنع للشارع أن ينصب الطرد علمًا، لم يمتنع من المستنبط تقديره. للشارع أن ينصب الطرد علمًا، وإن لم يكن مناسبًا للحكم، وإذا لم يمتنع ذلك، لم يمتنع من المستنبط تقديره، وهذا لا حاصل له؛ فإن للشارع تأسيس الحكم، وما يذكره من علم يجري مجرى الحد، ولو ذكر الشارع الحكم من غير علة، لقوبل بالقبول، فإذا حده صدق، والمستنبط ممنوع من التحكم بالحكم كما سبق، فإن ظن شيئًا بمسلك شرعي أبداه، وعرضه على القواعد، وليس للطرد مسلك ظني، ولا له منزلة الابتداء بوضع الحكم.

ولو جاز أن يتحكم بنصب الطرد، لجاز أن يتحكم بنصب الحكم، وهو في التحقيق كذلك؛ فإن الطارد يتحكم بالحكم في صورة يدعيها، وهو منازع فيها(٣).

---

(١) نفسه، ٢/٥١٩.
(٢) نفسه، ٢/ ٥٢١.
(٣) نفس المصدر، والصفحة.

٢ـ القياس؛ وبيانه أن المعاني المخيلة المناسبة للحكم لا توجب لعينها؛ كما لا يوجب الطرد الحكم لذاته؛ إذ الشدة التي اعتقدت مخيلة في إثارة التحريم، كانت ثابتة، والخمر حلال، فإذا العلل كلها، وإن اعتقدت مخيلة ـ إذا كانت ـ لا توجب الاحتكام لأعيانها، فهي كالطرد.

والجواب: أنه قياس فاسد، وهذا فاسد لا حاصل له؛ لأنا لا نرتضي المخيل من جهة الإحالة، ولكن إذا صادفناه، وظنناه موافقًا لعلل الصحابة، ومسالكهم، ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ـ في النظر، فهو الدليل على وجوب العمل، لا نفس الإحالة، ولم يثبت تمسك الصحابة بالطرد، فلا يبقى للمستنبط وجه ينبني عليه الظن، بأن ما طرده منصوب الشارع، فآل الأمر إلى التحكم المحض، وهو باطل من دين الأمة[1].

٣ـ واحتجوا بقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾، [النساء: ٨٢] فدل أن ما ليس فيه اختلاف فهو من عند الله، والعلة إذا اطردت فهي متفقة لا اختلاف فيها، فوجب أن تكون من عند الله.

والجواب: هو أن الآية تدل على أن ما فيه اختلاف ليس من عند الله، ونحن نقول بذلك؛ لأن الاختلاف في العلل هو التناقض، وذلك يمنع صحة العلة، وليس في الآية إذا كان متفقًا، يجب أن يكون من عند الله، فلا حجة فيها[2].

٤ـ واحتجوا بقاعدة: ليس بين الصحيح، والفاسد قسمٌ ثالث: وبيانه أن العلة إذا اطردت، فقد عدم ما يفسدها، وإذا عدم ما يوجب فسادها، وجب أن يحكم بصحتها؛ لأنه ليس بين الصحيح، والفاسد قسم آخر.

والجواب: أنا لا نسلم أنها إذا اطردت، فقد عدم ما يفسدها.

وجواب آخر: أن عدم ما يصححها دليل على فسادها، وعلى أنا نقلب عليكم هذا، فنقول: ليس بين الصحيح، والفاسد قسم آخر، فإذا لم نجد ما يصححها، لا يبقى غير الفساد[3].

---

(١) نفس المصدر، ٥٢٢.

(٢) شرح اللمع، للشيرازي، ٢/ ٨٦٧، ٨٦٨.

(٣) شرح اللمع، للشيرازي، ٢/ ٨٦٩.

٥- واحتجوا - أيضًا - بقاعدة: مفهوم المخالفة؛ أي عدم الطرد دليل على فسادها؛ وهو النقض، موجب أن يكون وجود الطرد يدل على صحتها.

والجواب: بأن وجود الشرط لا يكفي في الدلالة على الصحة؛ أي أن وجوده شرط، فعدمه يدل على عدم الصحة، وهذا لا يدل على أن وجوده يكفي في الدلالة على الصحة، ألا ترى أن كل واحد من وصفي العلة شرط في صحة العلة؛ بحيث إذا عدم، فسدت العلة، ثم وجوده لا يكفي، بل يحتاج إلى الوصف الآخر؟ وكذلك الطهارة شرط في صحة الصلاة، حتى إذا عدمت، بطلت الصلاة، ثم وجودها لا يوجب صحة الصلاة، بل مع الوجود لا بد من شرط آخر؛ كدخول الوقت، واستقبال القبلة، وذلك من شروط الصحة، وهذا الحكم تثبت صحته بالإجماع، ثم لا يثبت فساده بعدم الإجماع[١].

٦- بالاستقراء: أي أن استقراء الشرع يدل على أن النادر في كل باب ملحق بالغالب؛ فإذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة بمحل النزاع مقارنًا للحكم، ثم رأينا الوصف حاصلًا في الفرع، وجب أن يستدل به على ثبوت الحكم، إلحاقًا لتلك الصورة الواحدة بسائر الصور[٢].

والجواب عن ذلك:

إن هذا الإلحاق يكون إذا تيقنًا من العلة، أو بغالب الظن، أما عن طريق الطرد فلا؛ لأنه لو كان الطرد دليلًا على صحة العلة، لم يجز وجوده مع الفساد؛ لأن العلة الفاسدة تطرد؛ كما تطرد الصحيحة.

وبناء على هذا أرجح رأي منكري قياس الطرد؛ وهو ما أخذ به ابن قدامة؛ حيث عبر عنه بقوله: «قياس طردي لا معنى تحته».

مطبقًا ذلك في المسألة الحمارية؛ حيث قال: «وحرر بعض أصحاب الشافعي فيها قياسًا، فقال: فريضته جمعت ولد الأب، والأم، وولد الأم، وهم من أهل الميراث؛ فإذا

---

(١) شرح اللمع، للشيرازي، ٢/ ٨٦٨.
(٢) المحصول، للرازي، ٢/ ٣٥٥، ٣٥٦.

ورث ولد الأم، وجب أن يرث ولد الأب، والأم، كما لو لم يكن فيها زوج، ويلزمهم أن يقولوا من زوج، وأخت من أبوين، وأخت من أب معها أخوها: إن الأخ يسقط وحده، فترث أخته السبع؛ لأن قرابتها مع وجوده كقرابتها مع عدمه، وهو لم يحجبها، فَهَلَّا عدوه حمارًا، وورثوها مع وجوده، كميراثها مع عدمه؟ وما ذكروه من القياس طردي لا معنى تحته»[1].

قاعدة: لَا نَسْخَ بِالْقِيَاسِ: ٩/ ٢٨٦

اتفق جمهور العلماء من الفقهاء، وأصحاب الأصول على أنه لا يصح النسخ بالقياس[2]، وقال أبو القاسم الأنماطي يجوز النسخ بالقياس الجلي، وليس هذا بخلاف؛ لأن القياس الجلي عنده مفهوم الخطاب، وذلك ليس بقياس في الحقيقة، وإنما يجري مجرى النطق، وقالت طائفة شاذة إنه يجوز النسخ بكل ما يقع به التخصيص[3]؛ بدليل:

١- قوله - تَعَالَى -: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾، [الأنفال: ٦٦] أوجب نسخ إثبات الواحد للعشرة، وليس مصرحًا به، وإنما هو منبه عليه، وذلك هو نفس حكم النص بالقياس[4].

والجواب عنه: أنه إنما تصح أن لو كان ثبوت الواحد للاثنين الرافع ثبوت الواحد للعشرة، مستفادًا من القياس، وليس كذلك، بل استفادته إنما هي من نفس مفهوم اللفظ[5].

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٩/ ٢٥، ٢٦.

(٢) انظر: أصول السرخسي، ٢/ ٦٦؛ وانظر: كشف الأسرار، للبزدوي، ٣/ ١٧٤؛ وانظر: إحكام الفصول، للباجي، ٤٢٨؛ وانظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٣/ ٥٧٢.

(٣) إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٤٢٨.

(٤) الإحكام، للآمدي، ٢/ ٢٨١.

(٥) نفس الصفحة، والمصدر.

٢- القياس: النسخ أحد البيانين، فجاز بالقياس كالتخصيص.

والجواب عنه: إنها منقوضة بالإجماع، وبدليل العقل، والخبر الواحد؛ فإنه يخصص به، ولا ينسخ به[١].

أما إن كان القياس منصوصًا على علته؛ فهو كالنص ينسخ، وينسخ به، وهذا قول المقدسي[٢]. قال الباجي: «هذا هو الحق[٣]؛ بدليل:

١- القياس: لأنه إن كانت العلة الجامعة في القياس منصوصة، فهي في معنى النص، فيصح النسخ به»[٤].

والحق أن هذا يجري مجرى النطق.

واحتجوا على رأيهم:

١- الظنيات لا تعارض القطعيات: فالقياس لا ينسخ قياسًا آخر؛ لأن التعارض إن كان بين أصلي القياس، فهو نسخ نص بنص، وإن كان بين العلتين، فهو من باب المعارضة بين الأصل، والفرع، لا من باب القياس. قال ابن مفلح: وجه هذا القول أن المنسوخ إن كان قطعيًا لم ينسخ بمظنون، وإن كان ظنيًا، فالعمل به مقيد برجحانه على معارضه، وتبين بالقياس زوال العلم به، وهو رجحانه، فلا ثبوت له[٥].

٢- وبقاعدة: لا ننسخ بالمحتمل؛ لأن القياس غير القطعي محتمل، والنسخ باعتباره رفعًا لنص إنما يكون بغير محتمل، وإلا سقطنا في رفع القطعي بالظني[٦].

٣- وبقاعدة: لا يتحقق المشروط إلا بتحقق شرطه؛ وشرط القياس أن لا يخالف الأصول، فإن خالف فسد[٧].

---

(١) الإحكام، للآمدي، ٢/ ٢٨١.

(٢) انظر: الإحكام، للآمدي، ٢/ ٢٨٠؛ وانظر: المسودة، لابن تيمية: ٢١٦؛ وانظر: روضة الناظر، لابن قدامة، ٤٥.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٣/ ٥٧٣.

(٤) انظر الإحكام للآمدي ٢/٢٨٠، وانظر شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/٥٧٣.

(٥) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٣/ ٥٧٢.

(٦) انظر: نفس المصدر، والصفحة؛ وانظر: العدة في أصول الفقه، القاضي ابن يعلى، ٣/ ٨٢٧.

(٧) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٣/ ٥٧٢.

٤ـ ق: القياس لا ينسخ النص؛ لأن القياس يستعمل مع النص، فلا ينسخ النص[١].

٥ـ ق: لا مدخل للعقل، والقياس في معرفة المتقدم، والمتأخر؛ لأن النسخ لا يكون إلا بتأخر الناسخ عن زمان المنسوخ، ولا مدخل للعقل، ولا للقياس في معرفة المتقدم، والمتأخر، وإنما يعرف ذلك بالنقل المجرد[٢].

٦ـ ما أسقط غيره، لم يجز نسخه به؛ لأن النص يسقط القياس إذا عارضه، وما أسقط غيره، لم يجز نسخه به؛ كنص القرآن لما أسقط نص السنة لم يجز نسخه بالسنة، كذا ههنا[٣].

٧ـ ق: لا يجوز تقديم الفرع على الأصل: لا يجوز حَذَرًا من تقديم القياس على النص، الذي هو أصل له في الجملة[٤].

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة في «المغني» ما ذكره عند حديثه عن تقسيم خمس الفيء، والغنيمة على خمسة أسهم؛ حيث قال: «لكن اخْتُلِفَ في أشياء؛ منها سلب القاتل، وأكثر أهل العلم على أنه لا يخمس؛ فإن عمر ﷺ، قال: كنا لا نخمس السَّلَبَ، وقول النبي ﷺ «مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا، فَلَهُ سَلَبُهُ»[٥] يقتضي أنه له كله، ولو خُمِّسَ لم يكن جميعه له، وعن أبي قتادة أن رسول اللَّه ﷺ نفله سلب رجل قتله يوم حنين، ولم يخمس، رواه سعيد في سننه[٦]، ومنها إذا قال الإمام: من جاء بعشرة رءوس، فله رأس، ومن طلع الحصن، فله، كذا من النفل، فالظاهر أن هذا غير مخموس؛ لأنه في معنى السلب، ومنها إذا قال الإمام: من أخذ شيئًا فهو له، وقلنا يجوز ذلك؛ فقد قيل: لا خمس فيه؛ لأنه في معنى الذي قبله، والصحيح أن الخمس لا يسقط؛ لأنه يدخل في عموم الآية، ولا يدخل في معنى السلب، والنفل؛ لأن ترك

(١) نفس المصدر، والصفحة.
(٢) نفس المصدر، ٣/ ٥٧١.
(٣) شرح اللمع، للشيرازي، ١/ ٥١٢؛ وهو عند من يقول بأن السنة لا تنسخ القرآن.
(٤) شرح المحلي على جمع الجوامع، ٢/ ٨٠.
(٥) أخرجه البخاري في باب «من لم يخمس الأسلاب»، من كتاب «الأسلاب»، وفي باب «قول الله، تعالى -: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾»، من كتاب «المغازي».
(٦) رواه سعيد بن منصور في سننه في باب «النفل والسلب».

تخميسها لا يسقط خمس الغنيمة بالكلية، وهذا يسقطه، فلا يكون تخصيصًا، بل نسخًا لحكمها، ونسخها بالقياس غير جائز اتفاقًا»(١).

قاعدة: الاِسْتِحْسَانُ المُجَرَّدُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ فِي الشَّرْعِ: ٢٦/٩

مما له علاقة بالقياس الاستحسان، وقد وقع فيه خلاف، وهذا الخلاف لا يجوز أن يكون في اللفظ؛ لأنه قد ورد في القرآن، والسنة، وعلى ألسنة المجتهدين.

١ـ أما القرآن الكريم: فقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾، [الأعراف: ١٤٥]، وقوله ﴿فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾، [الزمر: ١٨].

٢ـ وأما السنة: قوله ﷺ: «مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ»(٢).

وأما ألفاظ سائر العلماء؛ فلأن الشافعي ﷺ قال في باب المتعة: «أستحسن أن تكون ثلاثين درهمًا»، وفي باب الشفعة: «أستحسن أن يثبت للشفيع الشفعة إلى ثلاثة أيام»، وقال في المكاتب: «أستحسن أن يترك عليه شيء»(٣).

وقال ابن عبد البر: أجمع أهل العلم على أن إحرام العراقي في ذات عرق إحرامٌ من الميقات، وروي عن أنس أنه كان يحرم من العقيق، واستحسنه الشافعي، وابن المنذر، وابن عبد البر(٤).

وقد استحسن الأوزاعي صلاة العيد في المصلى(٥).

فثبت بهذا أن الخلاف ليس في اللفظ؛ وإنما الخلاف في المعنى، وعليه فما رأي الأئمة في هذا المصطلح؟

فهذا الإمام الشافعي يقول: «إن حرامًا على أحد أن يقول بالاستحسان، إذا خالف

(١) المغني، لابن قدامة، ٩/ ٢٨٥، ٢٨٦.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) انظر: المحصول، للرازي، ٢/ ٥٦١.
(٤) المغني، لابن قدامة، ٥/ ٥٧.
(٥) انظر: المغني، لابن قدامة، ٣/ ٢٦٠.

الاستحسان الخبر؛ والخبر من الكتاب، والسنة»[١]، ويقول ـ أيضًا ـ: «الاجتهاد ما وصفت من طلب الحق، فهل تجيز أنت أن يقول الرجل: أستحسن بغير قياس؟ فقلت: لا يجوز هذا عندي»[٢].

ويقول ـ أيضًا ـ: «لو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر، بما يحضرهم من الاستحسان»[٣].

ويقول ـ أيضًا ـ «وإنما الاستحسان تلذذ»[٤].

فالإمام الشافعي يرفض الاستحسان المخالف للكتاب، والسنة، والقياس، وهو ما عبر عنه الإمام الشيرازي بقوله: «القول بالاسستحسان باطل؛ وهو ترك القياس بما يستحسنه الإنسان برأي نفسه من غير دليل»[٥]؛ فالإمام الشيرازي يرى الاستحسان الباطل ما كان من غير دليل؛ أي لمحض الهوى، والتشهي، أما ما كان مستنده الدليل، فلا خلاف فيه، قال الإمام الشيرازي: «فإن كان مذهبهم ـ الحنفية ـ؛ كما قال الكرخي، وعلى ما قال القائل الآخر، وهو القول بأقوى الدليلين، فنحن نقول به، وارتفع الخلاف، وإن مذهبهم كان على ما قال القائل الآخر تخصيص العلة بدليل، فقد تقدم الكلام على ذلك، وبينا فساد قولهم فيه، وإن كان مذهبهم ما حكاه الشافعي، وبشر المريسي عن أبي حنيفة، وهو الصحيح عنه؛ لأنهم ذكروا الاستحسان في موضع لا دليل فيه»[٦].

ثم خصص فصلًا للاستحسان الصحيح، فقال: «إذا ثبت ما ذكرناه فالاستحسان الذي يقوله المتأخرون من أصحابه هو ترك أضعف الدليلين لأقواهما، وقد يكون بدليل النص، وقد يكون بدليل الإجماع، وقد يكون بالقياس، وقد يكون بالاستدلال بالنص»[٧].

---

(١) الرسالة، للإمام الشافعي، ٥٠٤.

(٢) نفس المصدر، والصفحة.

(٣) نفس المصدر، ٥٠٥.

(٤) الرسالة، للشافعي، ٥٠٧.

(٥) شرح اللمع، للشيرازي، ٢/ ٩٦٩.

(٦) شرح اللمع، للشيرازي، ٢/٩٧٠.

(٧) نفس المصدر، ٢/ ٩٧٣.

وهو ما أقره صاحب شرح «المحلي على جمع الجوامع»؛ حيث قال: «وفسر بدليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته، ورد بأنه ـ أي الدليل المذكور ـ إن تحقق عند المجتهد فمعتبر»[١].

وهو الأمر الذي صرح به الآمدي؛ حيث قال عن الاستحسان: «والوجه في الكلام عليه أنه إن تردد فيه بين أن يكون دليلًا محققًا، ووهمًا فاسدًا، فلا خلاف في امتناع التمسك به، وإن تحقق أنه دليل في الأدلة الشرعية، فلا نزاع في جواز التمسك به ـ أيضًا»[٢].

وأما المالكية: فقد ذكر خويز منداد ـ من المالكية ـ أن معنى الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك القول بأقوى الدليلين؛ مثل تخصيص الرعاف دون القيء بالبناء؛ للسنة الواردة في ذلك؛ وذلك أنه لو لم ترد سنة بالبناء في الرعاف، لكان في حكم القيء، في ألا يصح البناء؛ لأن القياس يقتضي تتابع الصلاة، فإذا وردت السنة بالرخصة بترك التتابع في بعض المواضع، صرنا إليها، وأبقينا الباقي على أصل القياس، وهذا الذي ذهب إليه هو الدليل، وإن كان يسميه استحسانا على سبيل المواضعة[٣].

فالإمام الباجي يصرح بالاستحسان الذي يأخذ به المالكية؛ وهو ما استند إلى الدليل، ويذكر صراحة الاستحسان بغير دليل لا يصح الاحتجاج به؛ حيث قال: «هو الذي ذكرناه في الاستحسان قول طائفة من أصحاب أبي حنيفة، وقد روي عن بعضهم أنه استحسن بغير حجة؛ وذلك مثل ما روي عن أبي حنيفة، وأصحابه أنهم قالوا: إذا شهد شهود على رجل بالزنى، وكل واحد منهم يشهد أنه كان في زاوية من البيت، غير الزاوية التي شهد بها كل واحد من الباقين، قال أبو حنيفة: القياس ألا رجم عليه، ولكننا نرجمه استحسانًا، وهذا قول إن حمل على ظاهره منهم، فهو قول بغير دليل، ولا يصح الاحتجاج به، ولا الحكم؛ لأنه حكم بما تشتهيه النفس، وتميل إليه، وتهواه»[٤].

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع، ٢/ ٣٥٣.
(٢) الإحكام، للآمدي، ٣/ ٢٠٠.
(٣) انظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٦٨٧.
(٤) نفس المصدر، ٦٨٨.

وهذا المعنى قرره الإمام القرافي؛ حيث قال: «الاستحسان: قال الباجي: هو القول بأقوى الدليلين، وعلى هذا يكون حجة إجماعًا، وليس كذلك، وقيل هو الحكم بغير دليل، وهذا اتباع للهوى، فيكون حراما إجماعًا»[١].

أما الحنابلة: فقد أطلق أحمد القول بالاستحسان في مسائل؛ فقال في رواية صالح في المضارب إذا خالف، فاشترى غير ما أمر به صاحب المال: «فالربح لصاحب المال، ولهذا أجرة مثله، إلا أن يكون الربح يحيط بأجرة مثله فيذهب، وكنت أذهب إلى أن الربح لصاحب المال، ثم استحسنت».

وقال في رواية الميموني: «أستحسن أن يتيمم لكل صلاة، ولكن القياس أنه بمنزلة الماء، حتى يحدث، أو يجد الماء».

قال في رواية المرودي «يجوز شري أرض السواد، ولا يجوز بيعها، فقيل: إذ كيف يشتري مما لا يملك؟ فقال: القياس كما تقول، ولكن هو «استحسان»[٢]، وقال في مسألة: «إذا أحب المالك أخذ الزرع للغاصب، فله ذلك، وفيما يرد على الغاصب روايتان: الثانية أنه يرد على الغاصب ما أنفق من البذر، ومؤنة الزرع في الحرث، والسقي، وغيره، وهذا الذي ذكره القاضي، وهذا ظاهر كلام الخرقي، وظاهر الحديث؛ لقوله ـ عليه السلام ـ: «عَلَيْهِ نَفَقَتُهُ»، وقيمة الشيء لا تسمى نفقة له، والحديث مبني على هذه المسألة؛ فإن أحمد إنما ذهب إلى الحكم استحسانًا على خلاف القياس، فإن القياس أن الزرع لصاحب البذر؛ لأنه نماء عين ماله، وقد صرح به أحمد، فقال: هذا شيء لا يوافق القياس، أستحسن أن يدفع إليه نفقته للأثر، ولذلك جعلناه للغاصب، إذا اسْتُحِقَّتِ الأرض بعد أخذ الغاصب له، وإذا كان العمل بالحديث، فيجب أن يتبع مدلوله»[٣].

فالإمام أحمد يأخذ بالاستحسان للأثر؛ أي الدليل، ويترك القياس، ونقل أبو طالب عن أحمد أنه قال: «أصحاب أبي حنيفة إذا قالوا شيئًا خلاف القياس، قالوا: استحسن

(١) شرح تنقيح الفصول، القرافي، ٤٥١.

(٢) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، ٥/ ١٦٠٤.

(٣) انظر: المغني، لابن قدامة، ٥/ ٣٩٣، ٣٩٤.

هذا وقوع القياس، فيدعون الذي يزعمون أنه ألحق بالاستحسان، وأنا أذهب إلى كل حديث جاء، ولا أقيس عليه»(١).

وظاهر كلام أحمد إبطال الاستحسان الذي يترك من أجله القياس بغير دليل، قال أبو الخطاب: «وعندي أنه أنكر عليهم القول بالاستحسان، فلو كان الاستحسان عن دليل، ذهبوا إليه، ولم ينكره؛ لأنه حق، وقال: «أنا أذهب إلى كل حديث جاء، ولا أقيس معناه أني أترك القياس بالخبر، وهذا هو الاستحسان بالدليل، وفصّله فصولًا»(٢).

مما سبق يتبين أن الاستحسان المقترن بالدليل مقبولٌ، أما المجرد عن الدليل فهو باطل، يدل عليه:

١ـ لا يجوز ترك الدليل إلى غير دليل: ويدل عليه أن القياس دليل من أدلة الشرع، فلا يجوز تركه بما يستحسنه الإنسان من غير دليل؛ كالكتاب، والسنة(٣).

٢ـ من القرآن الكريم: قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾، [الإسراء: ٣٦]، وقال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾، [النساء: ٥٩]، وقال: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾، [الشورى: ١٠]، وما يستحسنه الإنسان من غير دليل، لا علم له به، ولا رد فيه إلى الله، ولا يعرف حكمه في دين الله ـ تَعَالَى ـ، فوجب أن يكون باطلًا(٤).

٣ـ ق: القول بالاستحسان يفضي إلى القول باستحسان العامي: ويدل عليه أنه لو كان القول بما يستحسنه الإنسان من غير دليل جائزًا، لوجب أن يستوي في ذلك أقوال العلماء، والعامة؛ لأن العامي يستحسن برأيه، وعقله؛ كما يستحسن العالم، ولما قلتم: «إنه يختص بالعلماء، دل على فساد مذهبكم»(٥).

---

(١) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، ٥/ ١٦٠٥.
(٢) المسودة، لآل تيمية، ٤٥٢.
(٣) شرح اللمع، للشيرازي، ٢/ ٩٧١.
(٤) شرح اللمع، للشيرازي، ٢/ ٩٧١.
(٥) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ٢/ ٩٧١؛ وانظر: إحكام الفصول، ٦٨٨، ٦٨٩؛ وانظر: شرح مختصر الروضة، ٣/ ١٩٤.

٤ـ ق: مآلات الأمور: فلو كان القول بالاستحسان صحيحًا، لأدى إلى تعارض الأقوال؛ لأن كل ما حد عن أهل العلم، يستحسن مذهبًا لنفسه، خلاف مذهب خصمه[١].

٥ـ ما ليس من الحقائق الشرعية لا يعمل به: فالاستحسان المجرد عن الدليل لا تتحقق له حقيقة من الحقائق الشرعية، فيعمل به، إنما هو شيء يهجس في النفوس، وليس قياسًا، ولا مما دلت النصوص عليه، حتى يقع[٢].

٦ـ ما لا يدل عليه دليل عقلي، ولا سمعي، فهو باطل؛ وبيانه: أن ما ذكروه من تعريف الاستحسان ـ عجز عن التعبير عنه، إما أن يكون عقليًا، أو سمعيًا؛ أي معلومًا من جهة العقل، أو من جهة السمع، وكلاهما باطل؛ فما ذكروه في تعريف الاستحسان باطل، أما بطلان كونه عقليًا، أو سمعيًا؛ فلأنه لو كان عقليًا، لكان أمرًا ضروريًا، أو نظريًا، لكنه ليس ضروريًا؛ لأن الضروريات مشتركة بين العقلاء، ولا اشتراك فيما ذكروه، وليس نظريًا؛ لأن النظر فيه ليس قاطعًا، وإلا لكان مشتركًا، ولا مظنونًا؛ إذا لا دليل عليه في النظر، ولو كان سمعيًا، لكان؛ إما تواترًا، وهو مفقود، أو آحاد، وهو كذلك؛ أي مفقود ـ أيضًا ـ كالتواتر، وليس فيه تواتر، ولا آحاد، وإن سلمنا أن فيه دليلًا سمعيًا آحادًا، لكانت الآحاد لا تفيد في هذا الباب؛ لأنها إنما تفيد ظنًا ما، والاستحسان أصلٌ قوي، فلا يثبت بمثل ذلك؛ وهذا معنى قوله: «وآحاده كذلك، أو لا يفيد»، وإنما قلنا: إن ما ذكروه باطلٌ؛ لأنا قد بينا أنه ليس عليه دليل عقلي، ولا سمعي، والدليل منحصر في هذين القسمين؛ فما لا يدل عليه إحداهما، لا يكون عليه دليل أصلًا، وما لا دليل عليه أصلًا يكون باطلًا[٣].

وأما الحنفية فهم المخالفون الذين احتجوا للاستحسان:

١ـ من القرآن الكريم: قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾، [الزمر: ١٧ ـ ١٨]، وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ

(١) شرح اللمع، الشيرازي، ٢/ ٩٧٢.
(٢) شرح تنقيح الفصول، القرافي، ٤٥٢.
(٣) شرح مختصر روضة الناظر، للطوفي، ٣/ ١٩٤- ١٩٥.

إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾، [الزمر: ٥٥].

٢- من السنة قوله ﷺ: «مَا رَآهُ المُسْلِمُونَ حَسَنًا، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ»[1].

٣- إجماع الأمة: فمنه استحسانهم دخول الحمام، وشرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير لزمان السكون، وتقدير الماء، والأجرة[2].

٤- القياس على سائر الأدلة الراجحة: وبيانه أنه راجح على ما يقابله على ما تقدم، فيعمل به كسائر الأدلة الراجحة[3].

والجواب عن الآيتين:

إن أحسن القول في قوله - تَعَالَى -: ﴿فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾، [الزمر: ١٨]، وأحسن المنزل في قوله - تَعَالَى -: ﴿وَاتَّبِعُوٓا أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم﴾، [الزمر: ٥٥] هو ما قام دليل رجحانه شرعًا، لا ما ذكرتموه من استحسان العقل المجرد، يدل على ذلك ما في سياق الآيتين.

أما الأولى: فقوله - تَعَالَى -: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّٰغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوٓا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾، [الزمر: ١٧ - ١٨] هي في سياق التوحيد، واجتناب الشرك، وذلك مما لا بد له من دليل؛ إذ لو كان التوحيد ضروريًّا، لما أشرك أحد[4].

وأما الخبر: فالجواب عنه: إن المراد بذلك ما أجمع المسلمون عليه من أهل الحل، والعقد، وما استحسنه أهل الإجماع؛ فهو حسن عند اللّه، ويجب المصير إليه، والعمل به؛ لأن ما رأوه كان مع النظر، والاستدلال، وقيام دليل الرجحان شرعًا[5].

أما دليلهم القياس على سائر الأدلة الراجحة، فهو صحيح؛ لأنه في محله، وسالم

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: الإحكام، للآمدي، ٣/ ٢٠٠؛ وانظر: المحصول، للرازي، ٢/ ٥٦١؛ وانظر: العدة، ٥/ ١٦٠.

(٣) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٤٦١.

(٤) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٣/ ١٩٥، ١٩٦.

(٥) انظر: شرح مختصر روضة الناظر، للطوفي، ٣/ ١٩٦؛ وانظر: شرح اللمع، للشيرازي، ٢/ ٩٧٢.

من المعارض، فالخلاف بين أبي حنيفة، ومخالفيه ليس في الاستحسان بالنص، أو الإجماع، أو الأثر، أو الضرورة؛ لأن ترك القياس بهذه الأدلة مستحسن اتفاقًا، وإنما الخلاف معه في الاستحسان بالرأي؛ أي بالتشهي، والهوى، والسؤال المطروح: هل فِعْل أبو حنيفة يرى الاستحسان بالهوى، والتشهي؟

يقول صاحب «كشف الأسرار»: «فأبو حنيفة ـ رحمه اللَّه ـ أجل قدرًا، وأشد ورعًا من أن يقول في الدين بالتشهي، أو عمل بما استحسنه من دليل قام عليه شرعًا؛ فالشيخ ـ رحمه اللَّه ـ عقد الباب؛ لبيان المراد من هذا اللفظ، والكشف، وحقيقته؛ دفعًا لهذا الطعن، فقال بعدما قسم كل واحد من القياس، والاستحسان على نوعين: «وإنما الاستحسان عندنا أحد القياسين، واختلف عبارات أصحابنا في تفسير الاستحسان الذي قال به أبو حنيفة ـ رحمه اللَّه ـ قال بعضهم: هو العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه، كما أشار إليه الشيخ، ولكن لم يدخل في هذا التعريف الاستحسان الثابت بدليل آخر غير القياس؛ مثل ما ثبت بالأثر، والإجماع، والضرورة، إلا أن مقصود الشيخ ما سنذكره.

وقال بعضهم هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه، وهذا اللفظ، وأن عم جميع أنواع القياس، ولكنه يشير إلى أن الاستحسان تخصيص العلة، وأنه ليس بتخصيص، وعن الشيخ أبي الحسن الكرخي ـ رحمه اللَّه ـ: أن الاستحسان هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه؛ لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول، ويلزم عليه أن يكون العدول عن العموم إلى التخصيص، وعن المنسوخ إلى الناسخ استحسانًا، وليس كذلك، ويلزم على جميع هذه العبارات قول أبي حنيفة ـ رحمه اللَّه ـ في بعض المواضع: تركت الاستحسان بالقياس؛ لأنه يصير حينئذٍ كأنه، وقال: تركت القياس الأقوى، أو الدليل الأقوى بالأضعف، وأنه غير جائز، وأجيب عنه بأن المتروك سمي استحسانًا لأنه أقوى من القياس وحده، ولكن اتصل بالقياس معنًى آخر على ذلك المجموع أقوى من الاستحسان؛ فلذلك ترك العمل به، وأخذ بالقياس.

وقال بعض أصحابنا: الاستحسان هو القياس الخفي، وإنما سمع به؛ لأنه في الأكثر

الأغلب يكون أقوى من القياس الظاهر؛ فيكون الأخذ به مستحسنًا، ولما صار اسمًا لهذا النوع من القياس، وأنه قد يكون ضعيفًا - أيضًا - بقي الاسم، وإن صار مرجوحًا، فإذا قال أبو حنيفة - رحمه الله -: تركت الاستحسان؛ أراد بذلك التنبيه على أن فيه سوى علة الأصل، أو معنًى آخر يوجب ذلك الحكم، وأن الأحب أن يذهب إليه، لكن لما لم يترجح عندي ما أخذت به، وذكر صدر الإسلام أن الاستحسان إذا كان أكثر تأثيرًا، كان استحسانًا؛ تسميةً، ومعنًى، وإن كان القياس أكثر تأثيرًا، كان الاستحسان استحسانًا تسميةً لا معنًى، والاستحسان معنًى هو القياس»[1].

وإذا تبين المراد من قصد الاستحسان عند أبي حنيفة، فإن هناك أمثلة رُوِيَت عن أبي حنيفة، وأصحابه، حُمِلَت على الاستحسان بالهوى، والتشهي، قال الإمام الباجي: «روي عن أبي حنيفة، وأصحابه أنهم قالوا: «إذا شهد شهود على رجل بالزنى، وكل واحد منهم يشهد أنه كان في زاوية من البيت غير الزاوية التي شهد بها كل واحد من الباقين، قال أبو حنيفة: القياس ألا رجم عليه، ولكننا نرجمه استحسانًا، وهذا قول إن حمل على ظاهره منهم؛ فهو قول بغير دليل، ولا يصح الاحتجاج به، ولا الحكم به؛ لأنه حكم بما تشتهيه النفس، وتميل إليه، وتهواه، وهذا باطل بإجماع الأمة قبل حدوث القائل بهذا القول»[2].

وهو نفس المثال الذي استدل به الإمام الشيرازي على كون الاستحسان عند أبي حنيفة بالهوى، والرأي؛ حيث قال: «المروي عن أبي حنيفة ما ذكرناه، فلا يقبل قولكم فخلافه؛ لأنا نكلم من يقول بقول أبي حنيفة، لا من يختار لنفسه مقالة ينصرها، ثم يقول: «الدليل على أن المذهب ما حكي عن أبي حنيفة؛ إن ههنا مسائل على مذهبكم، ليس فيها إلا مجرد الاستحسان من غير دليل، وهو ما ذكرناه من شهود الزنى، فإنكم تركتم القياس من غير دليل؛ لأن القياس يقتضي أن لا حد؛ لأنه شهادة معلقة، وفي الزنى يعتبر اجتماع شهود على رتبة واحدة»[3].

---

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٤/ ٣، ٤.
(٢) إحكام الفصول في أحكام الأصول، الباجي، ٦٨٨.
(٣) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ٢/ ٩٧١، ٩٧٢.

وقال صاحب المبسوط: «إن الصحيح ترك القياس أصلًا في الموضع الذي نأخذ بالاستحسان، وبه يتبين أن العمل بالاستحسان لا يكون مع قيام المعارضة، ولكن باعتبار سقوط الأضعف بالأقوى أصلًا، وقد قال في كتاب السرقة: إذا دخل جماعة البيت، وجمعوا المتاع، فحملوه على ظهر أحدهم، فأخرجه، وخرجوا معه؛ فالقياس القطع على الحمال خاصة، وفي الاستحسان يقطعون جميعًا، وقال في كتاب الحدود: إذا اختلف شهود الزنا في الزاويتين في بيت واحد، فالقياس لا يُحَدُّ المشهود عليه، وفي الاستحسان تمام الحد؛ ومعلوم أن الحد يسقط بالشبهة، وأدنى درجات المعارض إيراث الشبهة، فكيف يستحسن الحد في موضع الشبهة؟»[1].

فهذا الإمام السرخسي الحنفي يتساءل: كيف يُسْتَحْسَنُ الحد في موضع الشبهة، ولا شك أن الاعتراض بهذا المثال قويٌّ في بابه، إن لم يكن هناك معنى خفي، استند عليه أبو حنيفة، ومن قال بقوله في هذا المثال؟

والنتيجة: أن معظم قضايا الاستحسان متفق عليها، باستثناء هذا المثال السابق، الذي قال فيه أبو حنيفة بالحد مع الشبهة، فلا مانع أن نقول: الاستحسان حجة، وطبعًا ما كان له مستند لا المجرد عن الدليل؛ ودليله إما الأثر، أو الإجماع، أو الضرورة، أو قياس أقوى.

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة في «المغني» ما ذكره في المسألة التي تسمى «المشتركة»: «وهي: إذا كان زوج، وأم، وإخوة لأم، وإخوة لأب، وأم؛ فللزوج النصف، وللأم السدس، وللإخوة من الأم الثلث، وسقط الإخوة من الأب، والأم، قال: «اختلف أهل العلم فيها، وروي عن عمر، وعثمان، وزيد بن ثابت - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - أنهم شركوا بين ولد الأبوين، وولد الأم في الثلث، فقسموه بينهم بالسوية؛ للذكر مثل حظ الأنثيين، وبه قال مالك، والشافعي، - رَضِيَ اللَّهُ عَنهمَا -، وإسحاق؛ لأنهم ساووا ولد الأم في القرابة التي يرثون بها، فوجب أن يساووهم في الميراث. وحرر بعض أصحاب الشافعي فيها قياسًا؛ فقال: فريضته جمعت ولد الأب، والأم، وولد الأم، وهم من أهل الميراث؛ فإذا ورث ولد الأم، وجب أن يرث ولد الأب،

(١) أصول السرخسي، ٢/ ٢٠١.

والأم؛ كما لو لم يكن فيها زوج».

ولنا، وما ذكروه من القياس طردي، لا معنى تحته، قال العنبري: «القياس ما قال علي، والاستحسان ما قال عمر»، قال الخبري:، «وهذه، وساطة مليحة، وعبارة صحيحة، وهو كما قال، إلا أن الاستحسان المجرد ليس بحجة في الشرع؛ فإنه وضع للشرع بالرأي من غير دليل، ولا يجوز الحكم به لو انفرد عن المعارض، فكيف، وهو في مسألتنا يخالف ظاهر القرآن، والسنة، والقياس؟ ومن العجب ذهاب الشافعي إليه ههنا، مع تخطئته الذاهبين إليه من غير هذا الموضع، وقوله: «من استحسن، فقد شَرَّعَ، وموافقة الكتاب، والسنة أولى»[1].

(١) المغني، لابن قدامة ٩/ ٢٤: ٢٦.

المَبْحَثُ الثَالِثُ

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي المَصَالِحِ المُرْسَلَةِ، وَسَدِّ الذَّرَائِعِ

قاعدة: المَصَالِحُ مُعْتَبَرَةٌ شَرْعًا: ٦/٤٣٧

الشريعة الإسلامية مبناها، وأساسها على الحكم، ومصالح العباد الدنيوية، والأخروية؛ بدليل:

١ـ الاستقراء: استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية، والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض؛ بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة[١].

فالله ـ تعالى ـ يقول: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾، [الذاريات: ٥٦]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾، [الأنبياء: ١٠٧]، وقوله: ﴿هَٰذَا بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾، [الأعراف: ٢٠٣]، وقوله: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، [النور: ٣٥]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾، [الإسراء: ٨٢]، وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾، [النساء: ٤٦]، وقوله: ﴿يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾، [البقرة: ١٢٩]، وقوله: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾، [الأنعام: ١١٥].

وأما التعليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب الكريم، والسنة النبوية، فكثير:

١ـ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾، [النساء: ١٦٥]، وقوله: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾، [الحشر: ٧]، وقوله: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْنَاهُمْ﴾،

(١) الموافقات، الشاطبي، ٢/ ٥١.

[الشعراء: ١٣٩]، وقوله: ﴿وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا﴾، [آل عمران: ١٢٠]، وقوله: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ﴾ [المائدة: ١٦]، وقوله: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾، [الزخرف: ٥٥]، قوله: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ﴾، [الأنبياء: ٧٧].

٢- وأما ما ورد في السنة:

مثاله قوله ﷺ: «تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ، وَمَاءٌ طَهُورٌ»[1]، وقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «إِنَّمَا جُعِلَ الِاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ»[2]، وقوله: «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ»[3].

٣- عمل الصحابي: وبيانه أن عمر بن الخطاب ﷺ أسقط القطع من السارق في عام المجاعة، قال السعدي: حدثنا هارون بن إسماعيل: ثنا علي بن المبارك: ثنا يحيى ابن أبي كثير: حدثني حسان بن زاهر، أن ابن حدير حدثه عن عمر، قال: «لا تقطع اليد في عذق إلا عام سنة»[4]، قال السعدي: «سألت أحمد بن حنبل عن الحديث، فقال العذق: النخلة، وعام سنة: المجاعة، فقلتُ لأحمد: تقول به؟ فقال: أي لعمري، قلت: إن سرق في عام المجاعة لا تقطعه؟ فقال: لا، إذا حملته الحاجة على ذلك، والناس في مجاعة شديدة»[5].

فعمر اعتبر الحاجة الشديدة التي هي بمثابة الضرورة، فأسقط القطع عن السارق في عام المجاعة؛ لأن حفظ النفوس مقدم على حفظ الأموال، فهؤلاء ليسوا بلصوص باعتبار الحاجة الماسة.

٤- التعليل بالمناسب المؤثر، والملائم:

فالتعليل بالمؤثر، والملائم يحصل عقلًا من ترتيب الحكم علة، يصلح أن يكون مقصودًا من جلب منفعة، أو دفع مضرة.

---

(١) أخرجه أبو داود في الطهارة؛ باب «الوضوء بالنبيذ».

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه صاحب «كنز العمال»، المتقي الهندي، بلفظ: لا تقطع في تمر معلق، ١٤٥٧١.

(٥) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٣/٢٢.

الاستحسان الثابت بالضرورة عند الحنفية، والاستحسان عند المالكية:

قال صاحب «كشف الأسرار» عن قسم الاستحسان: «ومنه ما ثبت بالضرورة، وهو تطهير الحياض، والآبار، والأواني؛ فإن القياس نافي طهارة هذه الأشياء بعد تنجيسها؛ لأنه لا يمكن صب الماء على الحوض، أو البئر النجس، والدلو تنجس - أيضًا - بملاقاة الماء، فلا تزال تعود، وهي نجسة، وكذا الإناء إذا لم يكن في أسفله ثقب يخرج الماء منه، إذا أجري من أعلاه؛ لأن الماء النجس يجتمع في أسفله، فلا يحكم بطهارته، إلا أنهم استحسنوا ترك العمل، بموجب القياس للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس، وللضرورة أثر في سقوط الخطاب»[١].

والضرورة المحوجة هي من المصالح المعتبرة شرعًا.

أما المالكية؛ فالاستحسان عندهم هو تقديم المصلحة المرسلة على القياس؛ ومعناه تقديم ما شهدت له عمومات الشريعة في الجملة على القياس؛ لأن التمسك بهذا القياس يؤدي إلى جلب مفسدة من جهة أخرى، أو فوت مصلحة من جهة أخرى، وكثيرًا ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي؛ فيكون إجراء القياس مطلقًا في الضروري، يؤدي إلى حرج، ومشقة في بعض موارده، فيستثنى موضع الحرج، وكذا في الحاجي مع التحسيني، أو الضروري مع التحسيني؛ ومثاله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافر، وقصر الصلاة، والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف، وسائر الترخصات التي هي على هذا السبيل.

فالدليل العام يقتضي منع ذلك، إلا أن المعتبر هو المآل في تحصيل المصالح، أو درء المفاسد على الخصوص؛ لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام، لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة؛ فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه[٢].

فالحاصل من هذا أن الاستحسان عند المالكية هو الحاجي في باب المصلحة، ومحله الرخص.

---

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٣/٦.

(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي، ٤/ ٢٠٦، ٢٠٧.

وقد عبر ابن قدامة على هذه القاعدة بقوله: «الشرع لا يرد بتحريم المصالح التي لا مضرة فيها، بل بمشروعيتها، مطبقًا لها بقوله: «في مسألة كل قرض شرط فيه أن يزيده، فهو حرام بغير خلاف»، «وذكر القاضي أن للوصي قرض مال اليتيم في بلد؛ ليوفيه في بلد أخرى؛ ليربح خطر الطريق. والصحيح جوازه؛ لأنه مصلحة لهما من غير ضرر بواحد منهما، والشرع لا يرد بتحريم المصالح التي لا مضرة فيها، بل بمشروعيتها»[1].

ومما تعرف به المصالح:

قاعدة: مَا أَضَافَهُ اللَّهُ - تَعَالَى - إِلَى نَفْسِهِ، وَإِلَى رَسُولِهِ ﷺ، فَجِهَتُهُ جِهَةُ المَصْلَحَةِ: ٩/٢٩٠

بدليل:

١- الاستقراء:

كقوله - تَعَالَى -: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، [الأنفال: ١]، فعطف «وللرسول» على اسم الله؛ لأن المقصود الأنفال للرسول ﷺ يقسمها؛ فذكر اسم الله لفائدتين: أولاهما أن الرسول إنما يتصرف في الأنفال بإذن الله توقيفا أو تفويضًا، والثانية لتشمل الآية تصرف أمراء الجيوش في غيبة الرسول، أو بعد وفاته ﷺ؛ لأن ما كان حقا لله، كان التصرف فيه لخلفائه؛ لأن وجهه وجه مصلحة[2].

٢- وكقوله - تَعَالَى -: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ﴾، [الأنفال: ٤١]، قال الشيخ الطاهر بن عاشور في تفسير هذه الآية: «وفي عرف الإسلام إذا جعل شيءٌ حقًّا لله في غير ما فيه عبادة، أن ذلك يكون للذين يأمر الله بتسديد حاجتهم منه. وقد شاء فوكل صرفه إلى رسوله ﷺ، ولمن يخلف رسوله من أئمة المسلمين»[3]، وما يخلف فيه أئمة المسلمين الرسول ﷺ كانت جهته جهة

(١) المغني، لابن قدامة، ٦/ ٤٣٦.

(٢) انظر: تفسير التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور، ٩/ ٢٥١.

(٣) تفسير التحرير والتنوير، للشيخ الطاهر بن عاشور، ١٠/ ٨.

المصلحة.

٣- وكقوله ـ تعالى ـ: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾، [الحشر: ٧] قال الشيخ ابن عاشور: «ولا يختص جعله للرسول بخصوص ذات الرسول ﷺ، بل بمثله في أئمة المسلمين»[١]، وما ناب الأئمة فيه عن رسول الله ﷺ فهو للمصلحة.

وقد طبق ابن قدامة هذه القاعدة في مسألة: «وسهم لرسول الله ﷺ يصرف في الكراع، والسلاح، ومصالح المسلمين»؛ حيث قال: «وهذا قول الشافعي؛ فإنه قال: اختار أن يضعه الإمام في كل أمر خص به الإسلام، وأهله؛ من سد ثغر، وإعداد كراع، أو سلاح، أو إعطائه أهل البلاء في الإسلام نفلًا عند الحرب، وغير الحرب، وهذا نحو ما قال الخرقي، وهذا السهم كان لرسول الله ﷺ من الغنيمة؛ حضر، أو لم يحضر، كما أن سهم بقية أصحاب الخمس لهم؛ حضروا، أولم يحضروا، وكان رسول الله ﷺ يصنع به ما يشاء، فلما توفي، وليه أبو بكر، ولم يسقط بموته، وقد قيل: «إنما أضافه الله ـ تعالى ـ إلى نفسه، وإلى رسوله؛ ليعلم أن جهته جهة المصلحة، وأنه ليس بمختص بالنبي ﷺ، فيسقط بموته»[٢].

وقريبًا مما سبق:

قاعدة: مَا كَانَ لِمَصَالِحِ الْمُسْلِمِينَ قَامَتِ الأَئِمَّةُ فِيهِ مَقَامَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: ٨/ ١٦٧.

وقد طبق ابن قدامة هذه القاعدة عند حديثه عن الحِمَى، وكونه لا يكون إلا لله، ولرسوله؛ حيث قال: «ولنا أن عمر، وعثمان حَمَيَا، واشتهر ذلك في الصحابة؛ فلم ينكر عليهما، فكان إجماعًا، وروى أبو عبيد[٣] بإسناده عن عامر بن عبدالله بن الزبير - أحسبه عن أبيه -، قال: «أتى أعرابيٌّ عمر، فقال: «يا أمير المؤمنين، بلادنا قاتلنا عليها في

(١) تفسير التحرير والتنوير، للشيخ الطاهر بن عاشور، ٢٨/ ٨٢.
(٢) المغني، لابن قدامة، ٩/ ٢٩٠.
(٣) رواه أبو عبيد في الأموال باب «حمى الأرض ذات الكلإ أو الماء».

الجاهلية، وأسلمنا عليها في الإسلام، علام تحميها؟ فأطرق عمر، وجعل ينفخ، ويفتل شاربه - وكان إذا كربه أمر فتل شاربه، ونفخ - فلما رأى الأعرابي ما به، جعل يردد ذلك، فقال عمر: «المال مال اللَّه، والعباد عباد اللَّه، واللَّه لولا ما أحمل عليه في سبيل اللَّه، ما حَمَيْتُ شبرًا من الأرض في شبر»، وقال مالك: «بلغني أنه كان يحمل في كل عام على أربعين ألفًا من الظهر»، وعن أسلم، قال: «سمعت عمر يقول لهُنَيْء حين استعمله على حمى الرَّبَذَة: يا هني، اضمم جناحك عن الناس، واتق دعوة المظلوم، فإنها مجابة، وأدخل رب الصريمة، والغنيمة، ودعني من نعم ابن عوف، ونعم ابن عفان؛ فإنهما إن هلكت، ماشيتهما رجعا إلى نخل، وزرع، وإن هذا المسكين إن هلكت ماشيته، جاء يصرخ: يا أمير المؤمنين، فالكلأ أهون عليّ أم غُرْمُ الذهب، والوَرِقِ، إنها أرضهم؛ قاتلوا عليها في الجاهلية، وأسلموا عليها في الإسلام، وإنهم ليرون أنا نظلمهم، ولولا النَّعَم التي يحمل عليها في سبيل اللَّه، ما حميت على الناس من بلادهم شيئًا أبدًا، وهذا إجماع منهم، ولأن ما كان لمصالح المسلمين، قامت الأئمة فيه مقام رسول اللَّه ﷺ»[1].

وما يتعلق بمصلحة المسلمين قاعدة:

قاعدة: اخْتِيَارُ الْإِمَامِ اخْتِيَارُ مَصْلَحَةٍ لَا اخْتِيَارُ تَشَهٍّ: ٥٧٩/٢

إلا أن تصرف الإمام في مصالح المسلمين ليس من باب التشهي، واختيار ما يليق بمصلحته الشخصية، بل هو منوط باختيار الشارع، الذي أسند له هذه المصلحة، وهو الذي قيدها بهذا الشرط، وإلا أضحت المصالح مفاسد؛ بدليل:

١- ق: إِنَّ الشَّرِيعَةَ الْإِسْلَامِيَّةَ جَاءَتْ لِإِخْرَاجِ الْمُكَلَّفِ عَنْ دَاعِيَةِ هَوَاهُ؛ حَتَّى يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ اخْتِيَارًا كَمَا هُوَ عَبْدٌ لِلَّهِ اضْطِرَارًا[2].

٢- وقول الصحابي: أخرج سعيد بن منصور، عن البراء، قال: «قال عمر رضي الله عنه: «إني أنزلت نفسي من مال اللَّه - تَعَالَى - بمنزلة ولي اليتيم؛ إن احتجت، أخذت منه،

(١) المغني، لابن قدامة، ٨/ ١٦٦- ١٦١.
(٢) انظر: الموافقات، ٢/ ١٨٦، وما بعدها.

فإذا أيسرت، رددته، فإن استغنيت، استعففت»، وتصرف عمر ﷺ يوضح أنه يتصرف وفق ما رسمه الشارع الحكيم؛ فهو بمنزلة ولي اليتيم.

٣ـ قياس: وذكر الإمام أبو يوسف ـ رحمه الله ـ في كتاب الخراج، قال: «بعث عمر بن الخطاب ـ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ ـ عمار بن ياسر على الصلاة، والحرب، وبعث عبدالله بن مسعود على القضاء، وبيت المال، وبعث عثمان بن حنيف على مساحة الأَرَضِينَ، وجعل بينهم شاة كل يوم في بيت المال؛ شطرها، وبطنها لعمار، وربعها لعبدالله بن مسعود، وربعها الآخر لعثمان بن حنيف، وقال: «إني أنزلت نفسي، وإياكم من هذا المال بمنزلة ولي اليتيم؛ فإن الله ـ تبارك، وتعالى ـ قال: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾، [النساء: ٦]، والله ما أرى أرضًا يؤخذ منها شاة في كل يوم، إلا استسرع خرابها[١].

وقد طبق ابن قدامة هذه القاعدة عند حديثه عن «أرض الصلح، وأرض العنوة»؛ حيث قال: «قال أبو عبيد تواترت الآثار في افتتاح الأرضين عنوة بهذين الحكمين؛ حكم رسول الله ﷺ في خيبر حين قسمها، وبه أشار بلال وأصحابه على عمر في أرض الشام، وأشار به الزبير في أرض مصر، وحكم عمر في أرض السواد، وغيره حين وقفه، وبه أشار علي، ومعاذ على عمر في أرض الشام، وليس فعل النبي ﷺ رادًا لفعل عمر؛ لأن كل واحد منهما اتبع آية محكمة، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾، [الأنفال: ٤١]، وقال ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ﴾، الآية. وكان كل واحد من الأمرين جائزًا. والنظر في ذلك إلى الإمام؛ فما رأى من ذلك فعله، وهذا قول الثوري، وأبي عبيد إذا ثبت هذا، فإن الاختيار المفوض إلى الإمام اختيار مصلحة، لا اختيار تشه، فيلزمه فعل ما يرى المصلحة فيه، ولا يجوز له العدول عنه؛ كالخيرة بين القتل، والاسترقاق، والفداء، والمن في الأسرى[٢]».

* * * * *

(١) الأشباه والنظائر، لابن نجيم، ١٢٣.
(٢) المغني، لابن قدامة، ٤/ ١٩٠.

مِنْ أَقْسَامِ المَصْلَحَةِ

المصلحة المرسلة: ٥٠٩/١٤

المصلحة المرسلة: هي كل ما لم يشهد له نص معين، أو خاص، إلا أنه ملائم لتصرفات الشرع، ومأخوذ معناه من أدلته[(١)] أو هو ما لم يشهد له بالاعتبار، ولا بالإبطال نص معين منقول[(٢)].

آراء العلماء فيها: الرأي الأول: قال ابن الباقلاني، وجماعة من المتكلمين: «المصالح المرسلة لا يجوز بناء الأحكام عليها[(٣)]، وردها قوم في العبادات؛ لأنه لا نظر فيه للمصلحة بخلاف غيرها؛ كالبيع»[(٤)].

الرأي الثاني: للشافعي، ومعظم أصحاب أبي حنيفة؛ وهو الاعتماد على المصالح، وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه لا يستجيز النأي، والبعد، والإفراط، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقًا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارّة في الشريعة[(٥)].

وهو نفس الرأي للإمام مالك، إلا أنه بتوسع؛ فالمصلحة عند المالكية، وإن لم يشهد لها نص معين، وكان ملائمًا لتصرفات الشرع، ومأخوذًا معناه من أدلته ـ فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه[(٦)].

واحتج النفاة: بـ

١ ـ قاعدة: ليس للمصلحة دليل على العمل بها: قال القاضي بأن الكتاب، والسنة مُتَلَقَّيَانِ بالقبول، والإجماع ملتحق بهما، والقياس المستند إلى الإجماع هو الذي

---

(١) الموافقات، للشاطبي، ١/ ٣٩.
(٢) المحصول، للرازي، ٢/ ٥٧٨.
(٣) المسودة، لآل تيمية، ٤٥٠.
(٤) شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢/ ٢٨٤.
(٥) انظر: البرهان، للجويني، ٢/ ٧٢٠.
(٦) انظر: الموافقات، للشاطبي، ١/ ٣٩.

يعتمد حكمًا، وأصله متفق عليه، أما الاستدلال، فقسم لا يشهد له أصل من الأصول الثلاثة، وليس يدل لعينه دلالة أدلة العقول على مدلولاتها؛ فانتفاء الدليل على العمل بالاستدلال دليل انتفاء العمل به.

٢ـ ق: الْقَوْلُ بِالْمَصْلَحَةِ الْمُرْسَلَةِ ذَرِيعَةٌ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَى إِبْطَالِ الشَّرِيعَةِ: وقال ـ أيضًا ـ: «المعاني إذا أحصرتها الأصول، وضبطتها المنصوصات، كانت منحصرة في ضبط الشارع، وإذا لم يكن يشترط استنادها إلى الأصول لم تنضبط، واتسع الأمر، ورجع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي، واقتفاء حكمة الحكماء، فيصير ذوو الأحلام بمثابة الأنبياء، ولا ينسب ما يرويه إلى ربقة الشريعة، وهذا ذريعة في الحقيقة إلى إبطال أبهة الشريعة.

ومصيرٌ إلى أن كلًّا يفعل ما يراه، ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان، والمكان، وأصناف الخلق، وهو في الحقيقة خروجٌ عما درج عليه الأولون.

واحتج المثبتون بقواعد منها:

١ـ عمل الصحابي: قال الشافعي: «من سبر أحوال الصحابة ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ـ، وهم القدوة، والأسوة في النظر، لم يَرَ لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل، واستثارة معنًى، ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول؛ كانت، أو لم تكن؛ فإذا ثبت اتساع الاجتهاد، واستحال حصر ما اتسع منه في المنصوصات، وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة بتطلب الأصول، أرشد مجموع ذلك إلى القول بالاستقلال.

٢ـ بالمصالح المرسلة اتسع باب الاجتهاد: وبيان ذلك أنه لو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات، والمعاني المستثارة منها، لما اتسع باب الاجتهاد؛ فإن المنصوصات، ومعانيها المعزوَّة إليها لا تقع من متسع الشريعة غَرْفة من بحر، ولو لم يتمسك الماضون بمعانٍ في وقائع لم يعهدوا مثالها، لكان وقوفهم عن الحكم يزيد على جريانهم، وهذا إذا صادف تقريرًا لم يبق لمنكري الاستدلال مضطربًا.

٣ـ التمسك بالمعاني: ومما يتمسك به الشافعي أن يقول: «إذا استندت المعاني إلى الأصول، فالتمسك بها جائز، وليست الأصول أحكامها، أو إنما الحجج في المعنى، ثم

المعنى لا يدل بنفسه حتى يثبت بطريق إثباته، وأعيان المعاني ليست منصوصة؛ وهي المتعلق، فقد خرجت المعاني من ضبط النصوص، وهي متعلق النظر، والاجتهاد، ولا حجة في انتصابها إلا تمسك الصحابة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - بأمثالها، وما كانوا يطلبون الأصول في وجوه الرأي، فإن كان الاقتداء بهم، فالمعاني كافية، وإن كان التعلق بالأصول، فهي غير دالة، ومعانيها غير منصوصة.

٤- نَوْطُ الأَحْكَامِ بِالْمَعَانِي الْمُرْسَلَةِ، وَإِلاَّ الْقِيَاسُ عَلَى الأُصُولِ: ومن تتبع كلام الشافعي، لم يره متعلقًا بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة؛ فإن عدمها، التفت إلى الأصول مشبهًا كدأبه، إذا قال: «طهارتان، فكيف يفترقان؟»، ولا بد في التشبيه من الأصل.

في اعتبار المعنى بالمعنى تقريبًا أولى من اعتبار صورة محصورة بمعنى جامع، قال الشافعي: «أتخذ تلك العلل معتصمي، وأجعل الاستدلالات قريبة منها، وإن لم تكن أعيانها؛ حتى كأنها مثلًا أصول، والاستدلال معتبر بها، واعتبار المعنى بالمعنى تقريبًا أولى من اعتبار صورة محصورة بمعنى جامع، فإن متعلق الخصم من صورة الأصل معناها لأحكمها، فإذا قرب معنى المجتهد، والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع، ولم يرده أصل، كان استدلالًا مقبولًا[١].

٥- ومن النص: قوله - تَعَالَى -: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾، [الحشر: ٢] أمر المجاوزة، والاستدلال بكونه مصلحة على كونه مشروعًا مجاوزة، فوجب دخوله تحت النص.

٦- الإجماع: فالمتتبع لأحوال مباحثات الصحابة يعلم قطعًا أن هذه الشرائط التي يعتبرها فقهاء الزمان، في تحرير الأقيسة، والشرائط المعتبرة في العلة، والأصل، والفرع ما كانوا يلتفتون إليها، بل كانوا يراعون المصالح؛ لعلمهم بأن المقصد من الشرائع رعاية المصالح، فدل بمجموع ما ذكرنا على جواز التمسك بالمصالح المرسلة.

٧- المعقول: فلأنا إذا قطعنا بأن المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة قطعًا عند الشرع، ثم غلب على ظننا أن هذا الحكم مصلحته غالبة على مفسدته، تَوَلَّدَ من هاتين

---

(١) انظر: البرهان، للجويني، ٢/ ٧٢٢: ٧٢٦.

المقدمتين ظن أن هذه المصحلة معتبرة شرعًا، والعمل بالظن واجب؛ لقوله ﷺ «أَقْضِي بِالظَّاهِرِ»، ولأن ترجح الراجح على المرجوح من مقتضيات العقول، وهذا يقتضي القطع بكونه حجة[١].

٨ـ ومن الأدلة: العمل بالغالب؛ إذ إن كل حكم يفرض:

١ـ إما أن يستلزم مصلحة خالية من مفسدة، وهذا لا بد، وأن يكون مشروعًا؛ لأن المقصود من الشرائع رعاية المصالح.

٢ـ أن يستلزم مصلحة راجحة، وهذا ـ أيضًا ـ لا بد، وأن يكون مشروعًا؛ لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير.

٣ـ أن يستوي الأمران؛ فهذا يكون عبثا، فوجب أن لا يشرع.

٤ـ أن يخلو عن الأمرين: وهذا ـ أيضًا ـ يكون عبثًا، فوجب أن لا يكون مشروعًا.

٥ـ أن يكون مفسدة خالصة: ولا شك أنها لا تكون مشروعة.

٦ـ أن يكون ما فيه من المفسدة راجحًا على ما فيه من المصلحة، وهو ـ أيضًا ـ غير مشروع؛ لأن المفسدة الراجحة واجبة الدفع بالضرورة.

والأحكام المذكورة في هذه الأقسام الستة، كالمعلوم بالضرورة إنها دين الأنبياء، وهي المقصود من وضع الشرائع، والكتاب والسنة دالّان على أن الأمر كذلك؛ تارة بحسب التصريح، وأخرى بحسب الأحكام المشروعة على وفق هذا الذي ذكرناه.

غاية ما في الباب: أنا نجد واقعة داخلة تحت قسم من هذه الأقسام، ولا يوجد لها في الشرع ما يشهد لها بحسب جنسها القريب. لكن لا بد وأن يشهد الشرع بحسب جنسها البعيد على كونه خالص المصلحة، أو المفسدة، أو غالب المصلحة، أو المفسدة، فظهر أنه لا توجد مناسبة إلا ويوجد في الشرع ما يشهد لها بالاعتبار؛ إما بحسب جنسه القريب، أو جنسه البعيد[٢].

---

(١) انظر: المحصول، للرازي، ٢/ ٥٨١.

(٢) السابق، ٢/ ٥٨٠، ٥٨١.

وهذه النتيجة مطابقة تمامًا لما قاله الإمام الشاطبي؛ من أن كل أصل شرعي لم يشهد له نصٌّ معين، وكان ملائمًا لتصرفات الشرع، ومأخوذًا معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها، دون انضمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأن ذلك كالمتعذر، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل، الذي اعتمده مالك، والشافعي؛ فإنه، وإن لم يشهد للفرع أصل معين، فقد شهد له كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعيًا، قد يساوي الأصل المعين، وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين، وضعفه. كما أنه قد يكون مرجوحًا في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح»[1].

والخلاصة أن المصلحة المرسلة، وإن كان لا يشهد لها نص خاص معين، إلا أنها تشهد لها عمومات الشريعة.

من خلال سرد هذه الأراء مع أدلتها؛ فإن الراجح المعول عليه هو رأي القائلين بالمصلحة المرسلة؛ لكثرة أدلتهم، ولتنوعها إلى ما هو منقول، وما هو معقول، وهي ترد اعتراضات النفاة؛ لكون المصلحة المرسلة لم تقم على الهوى، والتشهي، حتى نقول آيلة إلى عدم الضبط، بل تشهد لها عمومات الشريعة، وكلياتها القطعية، وبهذا يرد على كونها لا دليل عليها، فأقول: نعم، ليس لها دليل خاص معين، ولكن يشهد لها دليل كلي قطعي، الذي يجري مجرى العموم في الأفراد؛ لأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد[2]، وقال بعض الحنابلة: ليست حجة، إلا أن العمل يفند هذا، بل إن المصلحة المرسلة معتبرة في جميع المذاهب، قال القرافي: «إن المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق؛ لأنهم يقيسون، ويفرقون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهدًا بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك»[3].

ومن تطبيقات قاعدة المصلحة المرسلة عند ابن قدامة ما ذكره عن المكاتبة؛ حيث

---

(١) الموافقات، للشاطبي، ١/ ٣٩، ٤٠.

(٢) الموافقات، للشاطبي، ١/ ٤١.

(٣) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٤٤٧.

قال: «وإن عجز مكاتبهما، فلهما الفسخ، والإمضاء؛ فإن فسخا جميعًا، أو أمضيا الكتابة، جاز ما اتفقا عليه، وإن فسخ أحدهما، وأمضى الآخر، جاز، وعاد نصفه رقيقًا قينًا، ونصفه مكاتبًا، وقال القاضي: «تنفسخ الكتابة في جميعه، وهو مذهب الشافعي؛ لأن الكتابة لو بقيت في نصفه، لعاد ملك الذي فسخ الكتابة إليه ناقصًا».

ولنا أنها كتابة في ملك أحدهما، فلم تنفسخ بفسخ الآخر، كما لو انفرد بكتابته، ولأن في فسخ الكتابة ضررًا بالمكاتب، وسيده، وليس دفع الضرر عن الشريك الذي فسخ بأولى من دفع الضرر عن الذي لم يفسخ؛ بل دفع الضرر عن الذي لم يفسخ أولى؛ لوجوه[1] ثلاثة، والثاني: أن الضرر الذي فسخ لم يعتبره الشرع في موضع، ولا أصل لما ذكروه من الحكم، ولا يعرف له نظير، فيكون بمنزلة المصلحة المرسلة التي وقع الإجماع على اطِّراحها»[2].

قاعدة: مَا لَمْ يَرِدِ الشَّرْعُ بِتَقْدِيرِهِ، فَالْمَرْجِعُ فِيهِ إِلَى الْعُرْفِ: ٢٤٨/٥

من أبواب المصلحة المرسلة العرف؛ لأن الغالب فيه هو إعادة المصلحة المرسلة، وذلك: لأن القصد من القيام بفعل من الأفعال هو حصول اللذة، أو الإبقاء على هذه اللذة؛ وذلك بدفع الضرر الواقع، أو المتوقع عنها.

فغالب ما يطبع فعل الإنسان جلب المصلحة؛ شخصية كانت، أو جماعية، أو ممتزجة بهما؛ فالإنسان يفعل فعلًا ما لتحقيق مصلحة، أو درء مفسدة؛ هذا الفعل يعاوده، كلما رأى مصلحته فيه، وهكذا تتكرر هذه الأفعال لنفس الغاية، والهدف؛ حتى تكون عادات، وأعرافًا.

فعادات الناس، وأعرافهم هي طرائق للوصول إلى تحقيق المصلحة، وهكذا تبرز علاقة العرف، والعادة بالمصلحة؛ بكونها علاقة السبب بالمسبب، أو علاقة الوسيلة بالغاية.

---

(١) الصواب: [أَوْجُه]؛ لأنه جمع قلة على وزن [أَفْعُل].
(٢) المغني، لابن قدامة، ١٤/ ٥٠٨، ٥٠٩.

آراء العلماء فيه:

رأي المالكية: يقول الإمام القرافي: «ينقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العوائد، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، وليس كذلك؛ إنما العرف مشترك بين المذاهب، ومن استقراها، وجدهم يصرحون بذلك فيها»[١].

رأي الحنفية: يقول ابن نجيم: «واعلم أن اعتبار العادة، والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة، حتى جعلوا ذلك أصلًا؛ فقالوا في الأصول في باب ما تترك به الحقيقة: تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال، والعادة؛ كما ذكر فخر الإسلام»[٢].

ويقول الإمام السرخسي، وهو يبني على العرف: «لأن الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي»[٣].

رأي الشافعية: قال السيوطي: «اعلم أن اعتبار العادة، والعرف، رُجِعَ إليه في الفقه في مسائل، لا تعد كثرة:

- فمن ذلك سن الحيض، والبلوغ، والإنزال، وأقل الحيض، والنفاس، والطهر، وغالبها، وأكثرها»[٤].

وقال إمام الحرمين: «لا بد من تكرار يغلب على الظن به أنه عارف»[٥].

رأي الحنابلة: ما أورده من تطبيقات يثبت الأخذ بالعرف في المذهب الحنبلي.

حُجّية العُرْف:

١- من القرآن الكريم: قوله - تَعَالَى -: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾، [الأعراف: ١٩٩] قال ابن عطية: «إن معنى العرف كل ما عرفته النفوس مما لا ترده الشريعة»[٦].

---

(١) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٤٤٨.
(٢) الأشباه والنظائر، لابن نجيم، ٩٣.
(٣) المبسوط، للسرخسي، ١٣/ ١٤.
(٤) الأشباه والنظائر، للسيوطي، ٩٠.
(٥) الأشباه والنظائر، للسيوطي، ٩١.
(٦) نقلًا عن شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٤/ ٤٤٨.

وكل ما تكرر من لفظ «المعروف» في القرآن؛ نحو قوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾، [النساء: ١٩]؛ فالمراد به ما يتعارفه الناس في ذلك الوقت من مثل ذلك الأمر.

٢ـ ومن ذلك قوله ـ سبحانه ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُواْ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَٰثَ مَرَّٰتٍ مِّن قَبْلِ صَلَوٰةِ ٱلْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنۢ بَعْدِ صَلَوٰةِ ٱلْعِشَآءِ ثَلَٰثُ عَوْرَٰتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌۢ بَعْدَهُنَّ طَوَّٰفُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾، [النور: ٥٨]، فأمر بالاستئذان في الأوقات التي جرت العادة فيها بالابتدال، ووضع الثياب، فابتنى الحكم الشرعي على ما كانوا يعتادونه[١].

٣ـ ومن السنة النبوية الشريفة: قوله ﷺ لهند: «خُذِي مَا يَكْفِيكِ، وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ»[٢]، وقوله ﷺ لحمنة بنت جحش: «تَحَيَّضِي فِي عِلْمِ اللَّهِ ـ تَعَالَى ـ سِتًّا، أَوْ سَبْعًا؛ كَمَا تَحِيضُ النِّسَاءُ، وَكَمَا يَطْهُرْنَ لِمِيقَاتِ حَيْضِهِنَّ، وَطُهْرِهِنَّ»، رواه الترمذي، وصححه الحاكم، وحديث أم سلمة: «إِنَّ امْرَأَةً كَانَتْ تُهَرَاقُ الدَّمَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: لِتَنْظُرْ عَدَدَ اللَّيَالِي، وَالأَيَّامِ الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُهُنَّ مِنَ الشَّهْرِ قَبْلَ أَنْ يُصِيبَهَا ذَلِكَ، فَلْتَتْرُكِ الصَّلَاةَ»، رواه أبو داود، والنسائي، وابن خزيمة، وابن حبان في صحيحهما، وهذا يدل على اعتبار العادة في الأحكام الشرعية[٣].

موضع هذه القاعدة من علم أصول الفقه:

قولهم: الوصف المعلل به قد يكون عرفيًا؛ أي مقتضيات العرف، ومن أدلة الفقه جعل المعدوم كالموجود احتياطًا؛ كالمقتول تورث عنه الدية، وإنما تجب بموته، ولا تورث عنه، إلا إذا دخلت في ملكه، فيقدر دخولها قبل موته[٤].

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة ما ذكره عن الموالاة في الطواف؛ حيث

---

(١) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٤/ ٤٤٩، ٤٥٠.

(٢) رواه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجة، والبيهقي عن عائشة مرفوعًا.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار الحنبلي، ٤/ ٤٥٠، ٤٥١

(٤) شرح الكوكب المنير لابن النجار، ٤/ ٤٥٣.

قال: «ولنا أن النبي ﷺ والى بين طوافه، وقال: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»[1]، ولأنه صلاة، فيشترط له الموالاة؛ كسائر الصلوات، أو نقول عبادة متعلقة بالبيت، فاشْتُرِطَت لها الموالاة كالصلاة، ويُرْجَعُ في طول الفصل، وقصره إلى العرف من غير تحديد[2].

سد الذرائع

قاعدة: مَا يُفْضِي إِلَى الضَّرَرِ فِي ثَانِي الحَالِ يَجِبُ المَنْعُ مِنْهُ فِي ابْتِدَائِهِ: ٣٢/٧.

لا تعدو سد الذرائع أن تكون وجهًا لتطبيقات المصلحة؛ لأن المقصد من تكاليف الشريعة هو إخراج المكلف عن داعية هواه؛ حتى يكون عبدًا لله اختيارًا، كما هو عبد لله اضطرارًا، وقد ثبت هذا عن طريق مجرد الأمر، والنهي الابتدائي التصريحي، واعتبار علل الأمر، والنهي، ولماذا أمر بهذا، ونهى عن هذا الآخر؟ ومعرفة المقاصد الأصلية، والتبعية[3] للفروع المختلفة؛ سواء تعلقت بالعقيدة، أو بالعبادة، أو بالمعاملة، أو بالسياسة الشرعية، أو بالآداب، والأخلاق، إلى درجة أنها أصبحت قطعية، قال الإمام الشاطبي: «سد الذرائع مطلوب مشروع، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع»[4].

آراء العلماء فيها:

بالنسبة للمالكية: يقول الإمام الباجي: «ذهب مالك ـ رحمه الله ـ إلى المنع من الذرائع؛ وهي المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويُتَوَصَّلُ بها إلى فعل المحظور؛ وذلك نحو أن يبيع السلعة بمئة دينار إلى أجل، ويشتريها بخمسين نقدًا، فهذا قد توصل إلى سلف خمسين في مئة بذكر السلعة»[5].

---

(١) أخرجه مسلم في باب «استحباب رمي جمرة العقبة»، من كتاب «الحج»، وأبو داود في باب «رمي الجمار»، من كتاب «المناسك».

(٢) المغني، لابن قدامة ٥/ ٢٤٨.

(٣) انظر: الموافقات، للشاطبي ٢/ ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٦.

(٤) الموافقات، للشاطبي ٣/ ٦١.

(٥) إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي ٦٨٩، ٦٩٠.

وأما الحنفية: فقد وَقَفْتُ على تطبيقات لهم تثبت العمل بسد الذرائع؛ منها قول صاحب «بدائع الصنائع» عن الخلو من شبهة الربا في العقد: «ولنا ما روي أن امرأة جاءت إلى عائشة ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ـ، وقالت: إني ابتعت خادمًا من زيد بن أرقم بثمانمائة، ثم بعتها منه بستمائة، فقالت عائشة ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ـ: بئس ما شريت، وبئس ما اشتريت، أبلغي زيدًا أن اللَّه أبطل جهاده مع رسول اللَّه ﷺ، إن لم يتب»؛ **ووجه الاستدلال به من وجهين:**

أحدهما: أنها ألحقت بزيد وعيدًا لا يوقف عليه بالرأي؛ وهو بطلان الطاعة بما سوى الردة، فالظاهر أنها قالته سماعًا من رسول اللَّه ﷺ، ولا يلتحق الوعيد إلا بمباشرة المعصية، فدل على فساد البيع؛ لأن البيع الفاسد معصية.

والثاني: أنها ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ـ سَمَّت ذلك بيع سوء، وشراء سوء، والفاسد هو الذي يوصف بذلك لا الصحيح، ولأن في هذا البيع شبهة الربا؛ لأن الثمن الثاني يصير قصاصًا بالثمن الأول، فبقي عن الثمن الأول زيادة لا يقابلها عوض في عقد المعاوضة؛ وهو تفسير الربا، إلا أن الزيادة ثبتت بمجموع العقدين، فكان الثابت بأحدهما شبهة الربا، والشبهة في هذا الباب ملحقة بالحقيقة[1].

ويوضح ابن الهمام سد الذرائع في هذا المثال أحسن توضيح؛ حيث يقول: «إنما ذمت ـ عائشة ـ العقد الأول ـ؛ لأنه وسيلة، وذمت الثاني؛ لأنه مقصود الفساد»[2].

ومما يستدل به ما قاله صاحب البدائع: «ومنها إتباع رمضان بست من شوال، كذا قال أبو يوسف: كانوا يكرهون أن يتبعوا رمضان صومًا؛ خوفا أن يُلْحَقَ ذلك بالفريضة، وكذا روي عن مالك أنه قال: أكره أن يتبع رمضان ستًّا من شوال، وما رأيت أحدًا من أهل الفقه، والعلم يصومها، ولم يبلغنا عن أحد من السلف، وأن أهل العلم يكرهون ذلك، ويخافون بدعته، وأن يلحق أهل الجفاء برمضان ما ليس منه؛ والإتباع المكروه هو أن يصوم يوم الفطر، ويصوم بعده خمسة أيام؛ فأما إذا أفطر يوم

---

(١) بدائع الصنائع، للكاساني ٥/ ١٩٨، ١٩٩.
(٢) فتح القدير ٥/ ٢٠٩.

العيد، ثم صام بعده ستة أيام فليس بمكروه»[١].

المذهب الشافعي: يمكن القول أنهم يأخذون بسد الذرائع من خلال التطبيقات الآتية: جاء في «المهذب»، للشيرازي، عن منع الوكيل ببيع السلعة من بيعها من نفسه؛ حتى لا يتهم بعدم الاستقصاء في بيعها من ولده، أو مكاتبه قولان: «وإن وكل في بيع سلعة، لم يملك بيعها من نفسه من غير إذن؛ لأن العرف في البيع أن يوجب لغيره، فحمل الوكالة عليه؛ ولأن إذن الموكل يقتضي البيع ممن يستقصي في الثمن عليه، وفي البيع من نفسه لا يستقصي في الثمن، فلم يدخل في الإذن، وهل يملك البيع من ابنه، أو مكاتبه؟ فيه وجهان: أحدهما: يملك؛ وهو قول أبي سعيد الاصطخري؛ لأنه يجوز أن يبيع من ماله، فجاز له أن يبيع منه مال موكله؛ كالأجنبي، والثاني لا يجوز؛ وهو قول أبي إسحاق؛ لأنه متهم في الميل إليهما، كما يتهم في الميل إلى نفسه، ولهذا لا تقبل شهادته لهما، كما لو لم تقبل شهادته لنفسه[٢].

ويقول الشيرازي عن منع القاتل من الميراث بكل حال؛ سدًّا لذريعته: «واختلف أصحابنا فيمن قتل مُوَرِّثَهُ؛ فمنهم من قال: إن كان القتل مضمونًا، لم يرثه؛ لأنه قتل بغير حق، وإن لم يكن مضمونًا، ورثه؛ لأنه قتل بحق، فلا يحرم به الإرث، ومنهم من قال: «إن كان متهما كالمخطِئ، أو كان حاكمًا، فقتله في الزنا بالبينة، لم يرثه؛ لأنه متهم في قتله؛ لاستعجال الميراث، وإن كان غير متهم؛ بأن قتله بإقراره بالزنا، ورثه؛ لأنه غير متهم؛ لاستعجال الميراث، ومنهم من قال: لا يرث القاتل بحال، وهو الصحيح؛ لما روى ابن عباس - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - أن النبي ﷺ قال: «لَا يَرِثُ القَاتِلُ شَيْئًا»؛ ولأن القاتل حُرِمَ الإرث؛ حتى لا يجعل ذريعة إلى استعجال الميراث، فوجب أن يحرم بكل حال؛ سدًّا للباب[٣].

ومن ذلك مسألة التترس؛ حيث قال صاحب «المنهاج»: «وقد حكى الأصحاب في مسألة التترس وجهين من غير تصريح منهم باشتراط القطع، وعللوا أوجه المنع؛ بأن

---

(١) بدائع الصنائع، للكاساني، ٢/ ٧٨.
(٢) المهذب، للشيرازي، ١/ ٣٢١.
(٣) نفس المصدر، ٢/ ٢٤، ٢٥.

غاية الأمر أن نخاف على أنفسنا، ودم المسلم لا يباح بالخوف، وهذا تصريح بجريان الخلاف في صورة الخوف، ولا قاطع فيه، وقد يقال إن المسألة في حالة القطع مجزوم باعتبارها، والخلاف ما هو في حالة الخوف، وقد صرح الغزالي بذلك في المستصفى»[(١)].

الحنابلة: يأخذون بسد الذرائع، وتطبيقات ابن قدامة خير دليل على ذلك؛ كما سيأتي.

حجية الذرائع:

١ـ من القرآن الكريم: قوله ـ تعالَى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾﴾، [البقرة: ١٠٤].

وجه الدليل من الآية أنه ـ تعالَى ـ نهى المؤمنين عن أن يقولوا للنبي ﷺ: «رَاعِنَا»؛ لأن أهل الكفر إذا خاطبوا النبي ﷺ بهذا اللفظ، أرادوا به سبه.

فمنع المؤمنين أن يخاطبوه بهذا اللفظ، وإن كان لا يصح أن يريد به مؤمن شيئًا من ذلك، وهذا معنى الذريعة، وهو العقد الذي يريد الفاجر أن يتوصل به إلى الربا، فيمنع من ذلك الصالح؛ وإن كان لا يريد به ذلك[(٢)].

٢ـ وقوله ـ تعالَى ـ: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ﴾، [الأعراف: ١٦٣].

وجه الدليل من ذلك ما ذكره أهل التفسير من أن أهل أيلة، كان يحرم عليهم الاصطياد في يوم السبت، وأبيح لهم في سائر الأيام، فكانت الحيتان ترد في يوم السبت، ولا تمتنع من متناول، وتدخل في المواضع المحظورة عليها، ولا تظهر إليهم في سائر الأيام، فقام رجل منهم فحظر عليها في يوم السبت بحظيرة منعها من الرجوع، فلما كان في يوم الأحد اصطادها، وجعل يشويها، فعرف به أهل القرية، فسألوه «من

---

(١) الإبهاج شرح المنهاج، ٣/ ١٧٨، ١٧٩.

(٢) إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٦٩٠.

أين لك هذا؟» أخبرهم بما صنع، وقال: «إنما حرم الاصطياد في يوم السبت، وأنا لا أصطاد يوم السبت، ولكني أحظر عليها، وأصيدها في يوم الأحد»، فقبل منهم قوم، وعملوا بمثل عمله؛ فمسخهم الله قردة، وخنازير؛ وهذا هو معنى الذرائع التي نمنعها»[١].

٣ـ من السنة النبوية الشريفة:

قال الإمام أحمد: نهى رسول الله ﷺ عن بيع السلاح في الفتنة، ولا ريب أن هذا سدٌّ لذريعة الإعانة على المعصية، ومن المعلوم أن هذا البيع يتضمن الإعانة على الإثم، والعدوان[٢].

ـ ونهيه ﷺ عن قتال الأمراء، والخروج على الأئمة، وإن ظلموا، أو جاروا، ما أقاموا الصلاة؛ سدًّا لذريعة الفساد العظيم، والشر الكثير بقتالهم، كما هو الواقع؛ فإنه حصل بسبب قتالهم، والخروج عليهم أضعاف أضعاف ما هم عليه، والأمة في بقايا تلك الشرور إلى الآن. وقال «إِذَا بُويِعَ الْخَلِيفَتَانِ، فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا»[٣]؛ سدًّا لذريعة الفتنة[٤].

٤ـ إجماع الصحابة: ومما يدل على ذلك إجماع الصحابة؛ وذلك أن عمر، قال: «أيها الناس، إن النبي ﷺ قُبِضَ، ولم يفسر لنا الربا؛ فاتركوا الربا، والريبة» بمحضر أصحاب النبي ﷺ، ولم ينكر ذلك عليه أحد.

وقالت عائشة «أبلغ زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب».

وسئل بعض الصحابة عمن أسلم، فوجد بعض سلمه، فقالوا: خذ سلمك، أو رأس مال سلمك، أو رأس مالك.

---

(١) إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٦٩٠، ٦٩١.
(٢) إعلام الموقعين، ٣/ ١٧٠.
(٣) أخرجه مسلم في باب «الإمارة»، باب «إذا بويع لخليفتين».
(٤) إعلام الموقعين، ٣/ ١٧١.

وروى البخاري: ثنا موسى بن إسماعيل: ثنا وهب عن ابن طاوس، عن أبيه، عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ نهى أن يبيع الرجل طعامًا، حتى يستوفيه[١]، قلت لابن عباس: كيف ذلك؟ قال: ذلك دراهم بدراهم، والطعام مُرَجًّى. وأيضًا، فإن الشريعة مبنية على هذا؛ ولذلك رُدَّتْ شهادة الأب لابنه، والابن لأبيه، والعدو على عدوه، وإن كانوا بررة أتقياء، مما يلحقهم من التهمة، والريبة، فما في مسألتك من الريبة، والاتهام لفعل الربا أظهر، وأبين، مما ردت به شهادة الصالح الثقة لولده[٢].

ومن بين التطبيقات الفقهية لهذه القاعدة عند ابن قدامة قوله: «ولا يجوز أن يشرع إلى طريق نافذ جناحًا، وهو الروشن يكون على أطراف خشبة مدفونة في الحائط، وأطرافها خارجة في الطريق؛ سواء كان ذلك يضر في العادة بالمارة، أو لا يضر. ولنا أنه في ملك غيره بغير إذنه، فلم يجز؛ كبناء الدكة، أو بناء ذلك في درب غير نافذ بغير إذن أهله، ويفارق المرور في الطريق؛ فإنها جُعِلَتْ لذلك، ولا مضرة فيه، والجلوس لا يدوم، ولا يمكن التحرز منه، ولا نُسَلِّمُ أنه لا مضرة فيه؛ فإنه يُظْلِمُ الطريق، ويسد الضوء، وربما سقط على المارة، أو سقط منه شيء، وقد تعلو الأرض بمرور الزمان، فيصدم رءوس الناس، ويمنع مرور الدواب بالأحمال، ويقطع الطريق إلا على الماشي، وقد رأينا مثل هذا أكثر، وما يفضي إلى الضرر في ثاني الحال، يجب المنع في ابتدائه، كما لو أراد بناء حائط مائل إلى الطريق يُخْشَى وقوعه على من يمر فيها»[٣].

* * * * *

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، ١٢/٢٧٥.
(٢) إحكام الفصول في أحكام الأصول، الباجي، ٦٩٣، ٦٩٤.
(٣) المغني، لابن قدامة، ٧/ ٣١، ٣٢.

الْمَبْحَثُ الرَّابِعُ
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الِاسْتِصْحَابِ

قاعدة: الِاسْتِصْحَابُ حُجَّةٌ: ٣٢٢/١٤

المجتهد، وهو بصدد البحث عن حكم نازلة من النوازل، إذا لم يجد نصًّا في القرآن، والسنة، ولا دليلًا شرعيًّا يشهد لهذه النازلة، بني على الأصل، وهذا هو معنى الاستصحاب، وهو آخر دليل شرعي يفزع إليه المجتهد؛ لاستنباط الحكم للنازلة المعروضة عليه.

وقد عَرَّفَهُ البزدوي بعدة تعريفات؛ حيث قال: «وفي الشريعة هو الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني؛ بناء على أنه كان ثابتًا في الزمان الأول، وقيل: هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء؛ لعدم الدليل المغير».

وعبارة بعضهم هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير، لا للعلم بالدليل المتقى، وقال بعضهم: هو عبارة عن الحكم ببقاء حكم ثابت؛ بدليل غير معترض لبقائه، ولا لزواله، محتمل للزوال بدليل، لكنه التبس عليك حاله، وهذه العبارات تؤدي معنًى واحدًا في التحقيق[١].

وعَرَّفَهُ صاحب «شرح مختصر روضة الناظر» بقوله: «وحقيقته - أي وحقيقة استصحاب الحال - التمسك بدليل عقلي، أو شرعي لم يظهر عنه ناقل؛ أي لم يظهر دليل ينقل عن حكمه»[٢].

أنواع الاستصحاب: يقول صاحب «كشف الأسرار» عن هذا:

«ثم لا خلاف أن استصحاب حكم عقلي؛ وهو كل عرف؛ أثبت وجوبه، أو امتناعه، أو حسنه، أو قبحه مجرد العقل، أو استصحاب حكم شرعي ثبت تأييده، أو

---

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٣/ ٣٧٧.
(٢) شرح مختصر روضة الناظر، ٣/ ١٤٧، ١٤٨.

توقيفه نصًا، أو ثبت مطلقًا، وبقي بعد وفاة النبي ﷺ، واجب العمل؛ به لقيام دليل البقاء، وعدم الدليل المزيل قطعًا.

ولا خلاف أن استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير معترض للزوال، والبقاء ليس بحجة، قبل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل، لا في حق غيره، ولا في حق نفسه؛ لأن جهله بالدليل المزيل، بسبب تقصير منه لا يكون حجة على غيره، ولا في حق نفسه ـ أيضًا ـ إذا كان متمكنًا من الطلب، إلا أن لا يكون متمكنًا منه[(١)]».

وهذه الصور هي محل اتفاق بين الحنفية، والجمهور، بل هناك من حكى الإجماع على استصحاب براءة الذمة من الوجوب حتى يدل دليل شرعي عليه، فالاحتجاج به سائغ، وقد ذكره أصحاب أبي حنيفة، وسماه أبو يوسف عدم الدليل دليل[(٢)].

أما محل الاختلاف، فيقول عنه صاحب «كشف الأسرار»: «فأما إذا كان الحكم ثابتًا بدليل مطلق غير معترض للزوال، وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه، ولم يظهر، فقد اخْتُلِفَ فيه؛ فقال جماعة من أصحاب الشافعي؛ مثل المزني، والصيرفي، وابن شريح، وابن خيران، والغزالي أنه حجة مُلْزِمَةٌ مُتَّبَعَةٌ في الشرعيات، وإليه مال الشيخ أبو منصور ـ رحمه الله ـ؛ فإنه ذكر في مأخذ الشرائع أن هذا القسم يصلح حجة على الخصم في موضع النظر، يجب العمل به على كل مكلف، إذا لم يجد دليلًا فوقه من الكتاب، والسنة، ولا يجوز تركه بالقياس قبل الترجيح، وتابعه في ذلك جماعة من مشايخ سمرقند، وهو اختيار صاحب «الميزان».

ـ وقال كثير من أصحابنا، وبعض أصحاب الشافعي، وأبو الحسين البصري، وجماعة من المتكلمين: إنه ليس بحجة أصلًا، لا لإثبات أمر لم يكن، ولا لإبقاء ما كان على ما كان.

ـ وقال أكثر المتأخرين من أصحابنا؛ مثل القاضي الإمام أبي زيد، والشيخين، وصدر الإسلام أبي اليسر، ومتابعيهم: إنه لا يصلح حجة لإثبات حكم مبتدإ، ولا للالتزام على الخصم بوجه، ولكنه يصلح لإبداء العذر، وللدفع، فيجب عليه العمل به في حق

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٣/ ٣٧٧.
(٢) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، ٤/ ١٢٦٢، ١٢٦٣.

نفسه، ولا يصح له الاحتجاج به على غيره[١]».

حجة من تمسك به على الإطلاق.

١ـ من السنة: قوله ﷺ: «إِنَّ الشَّيْطَانَ يَأْتِي أَحَدَكُمْ، فَيَقُولُ: أَحْدَثْتَ، فَلَا يَنْصَرِفُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا، أَوْ يَجِدَ رِيحًا»[٢] حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه، وهو عين الاستصحاب.

٢ـ الإجماع: وهو أنه إذا تيقن بالوضوء، ثم شك الحدث، جاز له أداء الصلوات، ولم يكن الوضوء، ولو تيقن بالحدث، ثم شك في الوضوء، يبقى الحدث، وكذا إذا تيقن بالنكاح، ثم شك في الطلاق، لا يزول النكاح بما حدث من الشك، وهذا كله استصحاب.

٣ـ وبالمعقول: وبالدليل المعقول؛ وهو أن الحكم إذا ثبت بدليل، ولم يثبت له معارض قطعًا، ولا ظنًّا، يبقى بذلك الدليل ـ أيضًا. ألا ترى أن الحكم الثابت بالنص يبقى به؛ أي بذلك بالنص بعد وفاة رسول الله ﷺ حتى تَعَذَّرَ نسخه؛ أي نسخ ذلك الحكم؛ لبقاء النص الموجب له بعد وفاته ـ عليه السلام[٣].

٤ـ العمل بالعرف: فإن العقلاء، وأهل العرف إذا تحققوا وجود شيء، أو عدمه، وله أحكام خاصة به، فإنهم يسوغون القضاء، والحكم بها في المستقبل من زمان ذلك الوجود، والعدم، حتى أنهم يجيزون مراسلة من عرفوا وجوده، قبل ذلك بمدد متطاولة، وإنفاذ الودائع إليه، ويشهدون في الحالة الراهنة بالدين على من أقر به قبل ذلك تلك الحالة، ولولا أن الأصل بقاء ما كان على ما كان، لما ساغ لهم ذلك[٤].

٥ـ العمل بأغلب الظن: إن ظن البقاء أغلب من ظن التغير؛ وذلك لأن الباقي لا يتوقف على أكثر من وجود الزمان المستقبل، ومقارنة ذلك الباقي له كان؛ وجودًا، أو

---

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٣/ ٣٧٧، ٣٧٨.

(٢) أخرجه البخاري في الوضوء، باب «لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن»، ومسلم في كتاب «الحيض»، باب «الدليل على أن من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث».

(٣) كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٣/ ٣٧٩.

(٤) انظر: شرح مختصر روضة الناظر، ٣/ ١٥٠؛ وانظر: الإحكام، للآمدي، ٣/ ١٨١.

عدمًا، وأما التغير؛ فمتوقف على ثلاثة أمور: وجود الزمان المستقبل، وتبدل الوجود بالعدم، أو العدم بالوجود.

ومقارنة ذلك الوجود، أو العدم لذلك الزمان، ولا يخفى أن تحقق ما يتوقف على أمرين لا غير أغلب ما يتوقف على ذينك الأمرين، وثالث غيرهما.

٦- العمل بالأولى: وذلك أنه إذا وقع العرض فيما هو باقٍ بنفسه؛ كالجوهر، فقد يقال غلب الظن بدوامه أكثر من تغيره، فكان دوامه أولى؛ وذلك لأن بقاءه مستغنٍ عن المؤثر حالة بقائه؛ لأنه لو افتقر إلى المؤثر؛ فإما أن يصدر عن ذلك المؤثر أثر، أو لا يصدر عنه أثر؛ فإن صدر عنه أثر، فإما أن يكون هو عين ما كان ثابتًا، أو شيئًا متجددًا، الأول محال بما فيه من تحصيل الحاصل[1].

٧- إذا كان الملزوم حقًّا، فلازمه حق: وبيانه أن استصحاب الحال من لوازمه بعثة الرسل، وبعثة الرسل حق، فلازمها يجب أن يكون حقًّا.

أما أن استصحاب الحال من لوازم البعثة؛ فإن الرسالة لا تثبت إلا بعد ظهور المعجز؛ وهو الأمر الخارق للعادة؛ والعادة هي اطراد وقوع الشيء دائمًا، أو في وقت دون وقت؛ فالأول كدوران الشمس، والنجوم في أفلاكها؛ كما قال ـ سبحانه، وتعالى ـ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ﴾، [إبراهيم: ٣٣]؛ والثاني كطلوعها من المشرق، وغروبها من المغرب، وكوقوع المطر في الشتاء، وزيادة نيل مصر في أيامه، وأشباه ذلك، حتى لو قال قائل: دليل نُبُوَّتي أن الشمس لا تطلع اليوم من المشرق، أو أنها لا تغرب من المغرب، بل تحول في أطراف الفلك، ونحو ذلك، فوقع الأمر كما قال: لدل ذلك على صدقه، وما ذاك إلا لانخراق العادة المطردة على يديه.

وإذا ثبت ذلك فلو لم يكن الاستصحاب حجة، لما كان انخراق العوائد على أيدي الأنبياء حجة؛ لجواز أن تتغير أحكام العوائد، وأحوالها، فلا يكون الخارق للعادة أمس خارقًا لها اليوم، فلا يكون الأصل بقاء ما كان؛ من كونه خارقًا على ما كان، لكن لما رأينا انخراق العوائد حجة للأنبياء، دل على أن استصحاب الحال حجة؛ لأنا نقول قد

(١) الإحكام، للآمدي، ٣/ ١٨١، ١٨٢.

عهدنا في اطراد العادة أن الشمس تطلع كل يوم من المشرق؛ والأصل بقاء ما كان على ما كان، فهي في هذا اليوم تطلع من المشرق، ونجزم بهذا جزمًا عاديًّا، فإذا امتنع طلوعها من المشرق في هذا اليوم، عقيب دعوى المدعي للنبوة، حكمنا بكونه معجزًا، خارقًا للعادة، فلو لم يكن الأصل بقاء ما كان على ما كان، لما كان ذلك معجزًا؛ لجواز تغير العادة كما سبق(١).

٨ـ حكم النبي ﷺ حجة:

ومنها قوله في الصيد: «وَإِنْ، وَجَدْتَهُ غَرِيقًا، فَلَا تَأْكُلْهُ، فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي الْمَاءُ قَتَلَهُ، أَوْ سَهْمُكَ»(٢)، وقوله: «وَإِنْ خَالَطَهَا كِلَابٌ مِنْ غَيْرِهَا، فَلَا تَأْكُلْ؛ فَإِنَّكَ إِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ، وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى غَيْرِهِ»(٣)، لما كان الأصل في الدباغ التحريم، وشك: هل وجد الشرط المبيح أم لا، بقي الصيد على أصله في التحريم؟ ولما كان الأصل بقاء الماء طاهر؛ فالأصل بقاؤه على طهارته، ولم يزلها بالشك، ولما كان الأصل بقاء المتطهر على طهارته، لم يأمره بالوضوء مع الشك في الحدث، بل قال «لَا يَنْصَرِفُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا، أَوْ يَجِدَ رِيحًا»(٤)، فهذا الذي حكم به النبي ﷺ، وهو عين الصواب، ومحض القياس(٥).

واحتج السمرقنديّ لأبي منصور الماتريديّ:

ـ **الظاهر حجة:** لأن الحكم متى ثبت، فالظاهر هو دوامه؛ لما تعلق به من المصالح الدينية، والدنيوية، ولا تتغير المصلحة في زمان قريب، وإنما يحتمل التغير عند تقادم العهد؛ فمتى طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه، ولم يجده، فالظاهر هو عدم المزيل، وهذا نوع اجتهاد؛ فإذا كان البقاء ثابتًا بالاجتهاد، فلا يترك باجتهاد مثله ما لم

---

(١) شرح مختصر روضة الناظر، الطوفي، ٣/ ١٥٠، ١٥١.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب «الصيد»، باب «الصيد بالكلاب المعلمة»، ومسلم في كتاب «الصيد»، «في الذي يرمي الصيد فيقع في الماء».

(٣) أخرجه البخاري في «الذبائح»، باب «صيد المعراض»، ومسلم في كتاب «الصيد»، باب «الصيد بالكلاب المعلمة».

(٤) سبق تخريجه.

(٥) إعلام الموقعين، لابن القيم، ١/ ٣٣٩، ٣٤٠.

يوجد الترجيح، ويكون حجة على الخصم. وهذا معنى قول الفقهاء: «إن ما مضى بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله، ولأن هذا هو الموافق للأصول، والأحكام؛ فإن الحكم المطلق في حال حياة النبي ﷺ محتمل للنسخ، ثم هو ثابت في حق من كان بعيدًا عنه، في حق وجوب العمل به، والإلزام على الغير، ودعوة الناس إلى ذلك، وفي حق إثبات أمر لم يكن بمنزلة الحكم الثابت بالنص[(١)] فعلمنا أن الاستصحاب حجة شرعية.

حجة من لا يراه حجة:

١ـ ق: الْمُسْتَصْحَبُ لَيْسَ لَهُ دَلِيلٌ عَقْلِيٌّ، وَلَا شَرْعِيٌّ: وبيانه أن المستصحب ليس له دليل عقلي، ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف؛ فإن العقل لا يدل على تغاير الحكم الشرعي بعد ثبوته، وكذا دلائل الشرع؛ الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، ولم يدل شيء منها على بقاء الحكم بعد الثبوت؛ فكان العمل بالاستصحاب عملًا بلا دليل، وكيف يجعل حجة لإبقاء ما كان، والبقاء لا يضاف إلى الدليل الموجب، بل حكمه الثبوت لا غير.

٢ـ التمسك بالاستصحاب يؤدي إلى التعارض: هذا التعارض في الأدلة؛ لأن من استصحب حكمًا من صحة فعل له، وسقوط فرض كان لخصمه أن يستصحب خلافه في مقابلته؛ كما لو قيل: إن المتيمم إذا رأى الماء قبل صلاته، وجب عليه الوضوء، فكذلك إذا رآه بعد دخوله في الصلاة، باستصحاب ذلك الوجوب، أمكن أن يعارض بأن الإجماع قد انعقد على صحة شروعه في الصلاة، وانعقاد الإحرام، وقد وقع الاشتباه في بقائه بعد رؤية الماء في الصلاة، فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب، وما أدى إلى مثل هذا كان باطلًا[(٢)].

فمحل الخلاف هو استصحاب الإجماع، فالراجح ما عليه الجمهور؛ وذلك لأن قولهم ـ النفاة ـ: «المستصحب ليس له دليل عقلي، ولا شرعي يرده ما سبق من أدلة الجمهور، وشواهد، وقواعد، هذا فضلًا على أن حكم الإجماع في محل النزاع حجة

---

(١) ميزان الأصول، للسمرقندي، ٦٦٠، ٦٦١.

(٢) كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٣/ ٣٧٩، ٣٨٠.

يدل عليه أن تبدل حال المحل المجمع على حكمه أولًا كتبدل زمانه، ومكانه، وشخصه، وتبدل هذه الأمور، وتغيرها لا يمنع استصحاب ما ثبت له قبل التبدل؛ فكذلك تبدل وصفه، وحاله لا يمنع الاستصحاب حتى يقوم دليل على أن الشارع جعل ذلك الوصف الحادث ناقلًا للحكم، مثبتًا لضده، كما جعل الدباغ ناقلًا لحكم نجاسة الجلد، وتخليل الخمرة ناقلًا للحكم بتحريمها، وحديث الاحتلام ناقلًا لحكم البراءة الأصلية، وحينئذٍ فلا يبقى التمسك بالاستصحاب صحيحًا[١].

أما عن كون التمسك بالاستصحاب يفضي إلى تعارض الأدلة؛ فيقول ابن قيم الجوزية: «وأما مجرد النزاع؛ فإنه لا يوجب سقوط استصحاب حكم الإجماع، والنزاع في رؤية الماء في الصلاة، وحدوث العيب عند المشتري، واستيلاد الأمَة لا يوجب رفع ما كان ثابتًا قبل ذلك من الأحكام، فلا يقبل قول المعترض: إنه قد زال حكم الاستصحاب بالنزاع الحادث؛ فإن النزاع لا يرفع ما ثبت عن الحكم، فلا يمكن المعترض رفعه إلا أن يقيم دليلًا على أن ذلك الوصف الحادث جعله الشارع دليلًا على نقل الحكم، وحينئذٍ، فيكون معارضًا في الدليل، لا قادحًا في الاستصحاب، فتأمله؛ فإنه التحقيق في هذه المسألة»[٢]، وهو كذلك.

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة قوله: «لو مات رجل، وَخَلَّف ولدين؛ مسلمًا، وكافرًا، فادعى المسلم أن أباه مات مسلمًا، وادعى الكافر أن أباه مات كافرا؛ وجملته أنه إذا مات رجل لا يعرف دينه، وخَلَّفَ تركة، وابنين يعترفان أنه أبوهما؛ مسلم، والآخر كافر، فادعى كل واحد منهما أنه مات على دينه، وأن الميراث له دون أخيه؛ فالميراث للكافر؛ لأن دعوى المسلم لا يخلو من أن يدعي كون الميت مسلمًا أصليًا، فيجب كون أولاده مسلمين، ويكون أخوه الكافر مرتدًا، وهذا خلاف الظاهر؛ فإن المرتد لا يقر على ردته في دار الإسلام، أو يقول إن أباه كان كافرًا، فأسلم قبل موته، فهو معترفٌ بأن الأصل ما قاله أخوه مع زواله، وانتقاله، والأصل بقاء ما كان على ما كان، حتى يثبت زواله»[٣].

---

(١) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم، ١/ ٣٤٣.
(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم، ١/ ٣٤٣، ٣٤٤.
(٣) المغني، لابن قدامة، ١٤/ ٣٢١، ٣٢٢.

الْبَابُ الثَّانِي

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ

الْفَصْلُ الْأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْحُكْمِ التَّكْلِيفِي.

الْفَصْلُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْحُكْمِ الْوَضْعِيِّ.

* * * * *

الفَصْلُ الأَوَّلُ

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الحُكْمِ التَّكْلِيفِيِّ

المَبْحَثُ الأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الوَاجِبِ.

المَبْحَثُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي المَنْدُوبِ.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي المُبَاحِ.

المَبْحَثُ الرَّابِعُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الحَرَامِ.

المَبْحَثُ الخَامِسُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي المَكْرُوهِ.

* * * * *

تمهيد

يمثل الحكم الشرعي ثمرة الاجتهاد الفقهي، عن طريق إنزال الأدلة الشرعية على الوقائع، والمستجدات، والحوادث، وبه تضبط قواعد الحلال، والحرام، وبه تكون الهداية، وحاجة الناس إليه أعظم من حاجتهم إلى الطعام، والشراب، وبه تكون الفتيا، فهو الموقع به عن الله، وأول من قام به نبينا محمد ﷺ، وصحابته الكرام، ثم علماء الإسلام.

تعريف الحكم: والحكم في اللغة: المنع، والصرف؛ ومنه الحكمة؛ للحديدة التي في اللجام، وبمعنى الإحكام؛ ومنه الحكيم في صفاته ـ سبحانه ـ.

وفي الاصطلاح الأصولي: خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين على سبيل الاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع.

فيخرج المتعلق بذات المكلف؛ نحو: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾، [الصافات: ٩٦]؛ والمراد بالفعل: جميع أعمال الجوارح، وإن كان قد تقابل الأفعال بالأقوال في الإطلاق العرفي، وعبارة «بفعل المكلف» فيها تجوُّزٌ؛ فإنه لا يتعلق التكليف إلا بمعدوم يمكن حدوثه؛ والمعدوم ليس بفعل حقيقةً، ولو احترز عنه، لقيل: المتعلق بما يصح أن يكون فعلًا، وأشير بالتعلق إلى أن حاصل الحكم مجرد التعلق من غير أن يكون له تأثير في ذات الحكم، أو المحكوم عليه، أو فيه؛ **والمراد بالاقتضاء: ما يفهم من** خطاب التكليف من استدعاء الفعل، أو الترك، وبالتخيير؛ التسوية بين الفعل، والترك.

والمراد بالوضع: خطاب الله ـ تَعَالَى ـ المتعلق بجعل الشيء سببًا، أو شرطًا، أو مانعًا، أو صحيحًا، أو فاسدًا، أو عزيمة، أو رخصة[1]؛ و«المغني» فيه مجموعة قواعد أصولية؛ سواء تعلقت بالأحكام التكليفية، أو الوضعية؛ فإنني استخرجتها، وصنفتها إلى:

١ـ قواعد أصولية في الحكم التكليفي.

٢ـ وقواعد أصولية في الحكم الوضعي.

---

(١) انظر: البحر المحيط، الزركشي، ١/ ١١٩؛ وانظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ٧٢، ٧٣؛ وأصول الفقه، الشيخ/ محمد الخضري، ١٨، ٥٤.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الوَاجِبِ

المَطْلَبُ الأَوَّلُ: قَوَاعِدُ فِي حَقِيقَةِ الوَاجِبِ.

قاعدة: الْوَاجِبُ مَا يَأْثَمُ بِتَرْكِهِ دُونَ مَا لَمْ يَأْثَمْ بِهِ ٣/٢٢١

إن التعريف المختار عندي لتعريف الواجب في العرف الشرعي هو: خطاب الشارع بما ينتهض تركه عن قصد مطلقًا، سببًا للذم شرعًا؛ وبيانه أن:

خطاب الشارع: قيد احترز به عن خطاب غير الشارع؛ ومعناه أن الوجوب من الشرع.

وأن: عن قصد: حد فيه تقريران موقوفان على مقدمة.

المقدمة هي: إن هذا التعريف إنما هو بالحيثية؛ أي هو الذي بحيث لو تركه، لَذُمَّ تاركه؛ إذ لو لم يكن بالحيثية، لاقتضى أن كل واجب لا بد من حصول الذم على تركه؛ وحصول الذم على تركه موقوف على تركه، فيلزم من ذلك أن الترك لا بد منه، وهو باطل.

أما التقرير الأول: فهو أنه أتى بالقصد؛ لأنه شرط لصدق هذه الحيثية؛ إذ التارك لا على سبيل القصد لا يذم.

أما عن التقرير الثاني: فإنه احترز به عما إذا مضى من الوقت مقدار يتمكن فيه من إيقاع الصلاة، ثم تركها بنوم، أو نسيان، أو موت؛ فإن هذه الصلاة واجبة على رأي من يقول بأن الواجب يجب بأول الوقت وجوبا موسعًا بشرط الإمكان، وقد تمكن، ومع ذلك لم يذم شرعًا تاركها؛ لانعدام القصد لديه.

والملاحظ أن هذا القيد ـ القصد ـ لا ذكر له في «المحصول»، ولا في «الإحكام»، ولا في «التحصيل»، ولا في «شرح مختصر الروضة»[1]، وإنما هو مما انفرد به الإسنوي ـ حسب علمي.

---

(١) انظر: المحصول، للرازي، ١/ ١٨؛ وانظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ٧٤؛ وانظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي، ١/ ٢٧٩، وما بعدها؛ وانظر: المستصفى، للغزالي، ١/ ٦٦.

أما التعبير باللفظ: «مطلقًا»؛ ففيه ـ أيضًا ـ تقريران موقوفان على مقدمة.

المقدمة: وهي أن الإيجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية؛ كالجنازة، وقد يكون على العين؛ كالصلوات الخمس، وباعتبار المفعول قد يكون مخيرًا؛ كخصال الكفارات، وقد يكون مُحَتَّمًا؛ كالصلاة ـ أيضًا. وباعتبار الوقت المفعول فيه قد يكون موسعًا؛ كالصلاة، وقد يكون مضيقًا؛ كالصوم، فإذا ترك الصلاة في أول وقتها، صدق أنه ترك واجبًا؛ إذ الصلاة تجب بأول الوقت، ومع ذلك لا يذم عليها إذا أتى بها في أثناء الوقت، ويذم إذا أخرجها عن جميع الوقت، وإذا ترك إحدى خصال الكفارة، فقد ترك ما يصدق عليه أنه واجب، مع أنه لا ذم فيه إذا أتى بغيره، وإذا ترك صلاة الجنازة، فقد ترك ما هو واجب عليه؛ لأن فرض الكفاية يتعلق بالجميع، ولا يذم عليه إذا فعله غيره، خلاف ترك إحدى الصوات الخمس؛ فإنه مذموم؛ سواء وافقه غيره، أو لا. بعد هذا أعود إلى التقريرين، فأقول:

التقرير الأول: قوله: «مطلقًا» يعود إلى الذم؛ لأنه قد تبين مما سبق أن الذم على الواجب الموسع، والواجب المخير، والواجب على الكفاية من وجه دون وجه، والذم على الواجب المضيق، والمحتم، والواجب على العين من كل وجه؛ فلذلك قال «مطلقًا»؛ أي سواء كان الذم من بعض الوجوه، أو من كلها، فلو لم يذكر ذلك، لقيل له: من ترك صلاة الجنازة مثلًا لا يتأثم غيره بها؛ فقد ترك واجبًا عليه، مع أنه لا يذم، فذكر هذا القيد؛ لدفع الاعتراض؛ لأنه، وإن كان لا يذم عليه من هذا الوجه، فإنه يذم عليه من وجه آخر، وبهذا صار الحد جامعًا للواجب الموسع، والواجب المخير، والواجب على الكفاية، وهو ما عبر عنه الإمام الرازي في «المحصول» بقوله «على بعض الوجوه»[١] أما صاحب «شرح مختصر الروضة» فقد عبر بلفظ «مطلقًا»[٢].

والتقرير الثاني: أن مطلقًا عائد إلى الترك، والتقرير، والتقدير تركًا؛ ليدخل المخير، والموسع، وفرض الكفاية لا يأثم، وإن صدق أنه ترك واجبًا، وكذلك الآتي به آت بالواجب، مع أنه لو تركه لم يأثم؛ وإنما يأثم إذا حصل الترك المطلق؛ أي منه، ومن

(١) انظر: المحصول، للرازي، ١/ ١٨.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة، ١/٢٧٣.

غيره، وهكذا في الواجب المخير، والموسع، ودخل فيه - أيضًا - الواجب المحتم، والمضيق، وفرض العين؛ لأن كل ما ذُمَّ الشخص عليه إذا تركه وحده، ذُمَّ عليه - أيضًا - إذا تركه هو، وغيره.

أما التعبير «بالذم» فهو أفضل من التعبير بالعقاب؛ لأن معنى مذموم؛ أي يستحق الذم، وليس كل مذموم معاقبًا، أو متوعدًا على الترك؛ لجواز أن يقال: صَلِّ، أو صُمْ، فإن تركت فقد أخطأت، وعصيت، ولا عقاب عليك؛ والذم هو العيب، وهو نقيض المدح، والحمد؛ يقال ذمه، يذمه، إذا عابه؛ والعيب النقص؛ فكان الذم نسبة النقص إلى الشخص[1].

أما الموفق في «الروضة»، فقد حد الواجب بقوله: ما تُوعِّدَ بالعقاب على تركه، وقيل ما يعاقب تاركه، وقيل ما يذم تاركه شرعًا، وهذا التعريف الأخير هو القريب من التعريف المختار، رغم خلوه من لفظ القصد، والإطلاق.

وأما في «المغني» فقد حده، وهو في معرض الاستدلال، والتطبيق بقوله: الواجب ما يأثم بتركه دون ما لم يأثم به، وذلك عند حديثه عن من صلى الظهر يوم الجمعة ممن عليه حضور الجمعة قبل صلاة الإمام؛ حيث قال: «يعني من وجبت عليه الجمعة؛ إذا صلى الظهر قبل أن يصلي الإمام الجمعة، لم يصح، ويلزمه السعي إلى الجمعة، إن ظن أنه يدركها؛ لأنها المفروضة عليه؛ فإن أدركها معه صلاها، وإن فاتته، فعليه صلاة الظهر، وهذا قول مالك، والثوري، والشافعي، في الجديد، وقال أبو حنيفة، والشافعي في القديم: تصح ظهره قبل الإمام؛ لأن الظهر فرض الوقت؛ بدليل سائر الأيام، وإنما الجمعة بدل عنها، وقائمة مقامها؛ ولهذا إذا تعذرت الجمعة صلى ظهرًا؛ فمتى صلى الظهر، فقد أتى بالأصل، فأجزأه كسائر الأيام، وقال أبو حنيفة: ويلزمه السعي إلى الجمعة؛ فإن سعى بطلت ظهره، وإن لم يسع، أجزأته، ولنا أنه صلى ما لم يخاطب به، وترك ما خوطب به، فلم تصح؛ كما لو صلى العصر مكان الظهر، ولا نزاع في أنه مخاطب بالجمعة، فسقطت عنه الظهر، كما لو كان بعيدًا، وقد دل عليه النص، والإجماع، ولا خلاف في أنه يأثم بتركها، وترك السعي إليها، ويلزم من ذلك أن لا

---

(١) روضة الناظر، وجنة المناظر، لابن قدامة، ١٦.

يخاطب بالظهر؛ لأنه لا يخاطب في الوقت بصلاتين، ولأنه يأثم بترك الجمعة، وإن صلى الظهر، ولا يأثم بفعل الجمعة، وترك الظهر بالإجماع، والواجب ما يأثم بتركه دون ما لم يأثم به[1].

قاعدة: الْوَاجِبُ هُوَ الْفَرْضُ: ١/١٥٥

والواجب، والفرض مترادفان على الأصح في إحدى الروايتين عن أحمد؛ وهو قول الشافعية، والمالكية.

وعند الحنفية: الفرض ما ثبت بدليل قطعي، والواجب ما ثبت بدليل ظني[2].

وقد استدل الحنفية على رأيهم.

١- بقاعدة: ثبوت المدلول على حسب الدليل؛ وبيانه أنه متى كان التفاوت ثابتًا بين الدليلين، فلا بد من ثبوته بين المدلولين.

وأما غيرهم؛ فقد استدلوا على رأيهم:

١- بقاعدة: لا تحكم في الشرعيات: وبيانه أن الفرض هو المقدر:

لأنه الذي ثبت كونه مقدرًا علمًا، أو ظنًا، كما أن الواجب هو الساقط، لا أنه الذي ثبت كونه ساقطًا عملًا، أو ظنًا، وإذا كان كذلك، كان تخصيص كل واحد من هذين اللفظين بأحد القسمين تحكمًا محضًا[3].

وبما هو قريب من هذا الدليل؛ وهي:

٢- ق: لَيْسَ فِي اللُّغَةِ، وَلَا فِي الشَّرْعِ مَا يَقْتَضِيهِ[4].

٣- وقاعدة: الشارع قد أطلق اسم الفرض على الواجب؛ وبيانه أن الشارع قد

(١) المغني، لابن قدامة، ٣/ ٢٢١.

(٢) انظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٢/ ٣٠٢؛ ومنتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، لابن الحاجب، ٣٣؛ وانظر: مختصر الروضة، ١/ ٢٧٤.

(٣) انظر: المحصول، للرازي، ١/ ١٩؛ وانظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ٧٦.

(٤) انظر: نهاية السول، الإسنوي، ١/ ٧٦؛ وانظر: شرح البدخشي، ١/ ٦٢.

أطلق اسم الفرض على الواجب في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾، [البقرة: ١٩٧]؛ أي أوجب.

٤ـ وق: إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ: فقد أجمعت الأمة على إطلاق اسم الفرض على ما أدى من الصلوات، الْمُخْتَلِفِ في صحتها بين الأئمة؛ بقولهم: أَدِّ فرض اللَّه ـ تَعَالَى ـ، والأصل في الإطلاق الحقيقة[١].

٥ـ وق: الْقِيَاسُ: فالواجب، والفرض مترادفان؛ كالحتم، واللازم[٢].

٦ـ وق: اخْتِلَافُ طُرُقِ الْأَحْكَامِ لَا يُوجِبُ اخْتِلَافَ الْأَحْكَامِ: أي أن اختلاف طرق الواجبات في الظهور، والخفاء، والقوة، والضعف؛ بحيث أن المكلف يقتل بترك البعض منها، دون البعض، لا يوجب اختلاف الواجب في حقيقته، من حيث هو واجب، وكذلك اختلاف طرق النوافل غير موجب لاختلاف حقائقها، وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع، والظن غير موجب لاختلافه في نفسه، من حيث هو حرام[٣].

وقد رد الحنفية على قاعدة: لا تحكم في الشرعيات، بقولهم: إنا نخص الفرض بقسم، باعتبار معنى القطع، ونخص الواجب بقسم، باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا، ولا يوجد معنى القطع في الواجب، ولا معنى السقوط على الوجه الذي بينا في الفرض، فأنى يلزم التحكم، وسائر الأسماء الشرعية، والعرفية بهذه المثابة[٤].

والراجح هو ما عليه الجمهور؛ وذلك: لـ

١ـ ق: كَثْرَةِ الِاسْتِعْمَالِ:

٢ـ وبدليل: أن الحنفية نقضوا أصلهم؛ حيث استعملوا الفرض فيما ثبت بدليل ظني، والواجب فيما ثبت بدليل قطعي؛ كقولهم الوتر فرض، وتعديل الأركان فرض،

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ٧٥، ٧٦.

(٢) المستصفى، للغزالي، ١/ ٦٦.

(٣) انظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ٧٥؛ وشرح مختصر الروضة، ١/ ٢٧٧.

(٤) كشف الأسرار، البزدوي، ٢/ ٣٠٤.

وكقولهم الصلاة واجبة، والزكاة واجبة[1].

٣- وق: سَدُّ الذَّرَائِعِ: وبيانه أن سلطان الدين ضعيف حاليًا في النفوس، فلو أخذنا برأي الحنفية؛ لتجرأ من في قلبه مرض، أو من ضعف إيمانه للقول بالعمل بالفرض، وهو ما ثبت بدليل قطعي، ويطرح ما ثبت بدليل ظني، فدرءًا لهذه المفسدة المتوقعة أقول برأي الجمهور، فضلًا عن هذا، فإن القول برأي الجمهور لا يعني إنكار انقسام الواجب إلى مقطوع، ومظنون[2] زيادة على أدلة الجمهور التي تشهد لرأيهم.

وقد طبق الموفق هذه القاعدة في معرض حديثه عن مسألة فرض الطهارة ماء طاهر، وإزالة الحدث؛ حيث قال: «أراد بالطاهر: الطهور، وقد ذكرنا فيما مضى أن الطهارة لا تصح إلا بالماء الطهور، وعني بإزالة الحدث: الاستنجاء بالماء، أو بالأحجار، وينبغي أن يتقيد ذلك بحالة وجود الحادث، كما تقيد اشتراط الطهارة بحالة وجوده، وَسَمَّى هذين فرضين؛ لأنهما من شرائط الوضوء، وشرائط الشيء واجبة له، والواجب هو الفرض في إحدى الروايتين[3]».

* * *

(١) حاشية البناني على المحلي، ١/ ٨٩.
(٢) انظر: المستصفى، للغزالي، ١/ ٦٦.
(٣) المغني، لابن قدامة، ١/ ١٥٥.

الْمَطْلَبُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ فِي طُرُقِ تَحْصِيلِ الْوَاجِبِ

قاعدة: الْوَعِيدُ الشَّدِيدُ يَدُلُّ عَلَى الْوُجُوبِ: ١٣/١٥١

إذا كان الواجب هو: خطاب الشارع بما ينتهض تركه عن قصد مطلقًا سببًا للذم شرعًا؛ فإن هذا الذم، والإثم يرد في خطاب الشارع، تارة على صيغة الوعيد الشديد، قال صاحب شرح «المحلي على جمع الجوامع»: «وترد صيغة «افعل» ـ لستة وعشرين معنى، والتهديد؛ كقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾، [فصلت: ٤٠]»[١].

وإذا كان الوجوب يذم بتركه، فحقيقة الوعيد ذم، وإثم، فكان بذلك الوعيد دليلًا على وجوب ما يذم على تركه.

الواجب: ـــــ يذم على تركـــه.

الواجب: ـــــ حقيقة الوعيد ذم.

وهذا تطبيق ابن قدامة لهذه القاعدة؛ حيث ذكر أحوال الناس في الهجرة على ثلاثة أضرب؛ أحدها: من تجب عليه؛ وهو من يقدر عليها، ولا يمكنه إظهار دينه أو لا تمكنه إقامة واجبات دينه مع المقام بين الكفار، فهذا تجب عليه الهجرة؛ لقول اللّٰه ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾﴾، [النساء: ٩٧].

وهذا وعيد شديد يدل على الوجوب[٢].

وقاعدة: الْوُجُوبُ مِنَ الشَّرْعِ: ٢/٢٢٨ ـ ٢٢٩:

وسبق القول عن تعريف الواجب بأنه: خطاب الشارع بما ينتهض تركه عن قصد

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع، لابن السبكي، ١/ ٣٧٢.
(٢) المغني، لابن قدامة، ١٣/ ١٥١.

مطلقًا سببًا للذم شرعًا؛ أي أن حقيقة الواجب خطاب من الشارع؛ فالحاكم هو اللَّه، وهو الآمر، والناهي، بل هو مصدر الأحكام التكليفية، والوصفية كلها، قال الإمام الرازي، وهو بصدد تعريف الواجب: «وقولنا شرعًا إشارة إلى ما نذهب إليه؛ من أن هذه الأحكام لا تثبت إلا بالشرع»[(١)]، وقد خالف في هذا المعتزلة[(٢)].

والحق خلاف رأي المعتزلة، ولا داعي للإطالة في هذه المسألة، فهي مبسوطة في كتب العقائد، والأصول.

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة ما ذكره في مسألة «التشهد الأخير»؛ «وجملته أنه إذا جلس في آخر صلاته؛ فإنه يشهد بالتشهد الذي ذكرناه، ثم يصلي على النبي ﷺ كما ذكر الخرقي، وهي واجبة في صحيح المذهب، وهو قول الشافعي، وإسحاق، وعن أحمد أنها غير واجبة، قال المروذي: قيل لأبي عبد اللَّه: إن ابن راهويه يقول: لو أن رجلًا ترك الصلاة على النبي ﷺ في التشهد، بطلت صلاته، قال: ما أجترئ أن أقول هذا، وقال في موضع: هذا شذوذ، وهذا يدل على أنه لم يوجبها، وهذا قول مالك، والثوري، وأصحاب الرأي، وأكثر أهل العلم، قال ابن المنذر: هو قول جُمَلِ أهل العلم، لا الشافعي، ولا إسحاق يقول: لا يجزئه إذا ترك ذلك عامدًا، قال ابن المنذر: «وبالقول الأول أقول لأنني لا أجد الدلالة موجودة في إيجاب الإعادة عليه، واحتجوا بحديث ابن مسعود[(٣)] أن النبي ﷺ علمه التشهد، ثم قال: «إِذَا قُلْتَ هَذَا - أَوْ قَضَيْتَ هَذَا - فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ»، وفي لفظ: «وَقَدْ قَضَيْتَ صَلَاتَكَ، فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَقُومَ فَقُمْ، وَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَقْعُدَ فَاقْعُدْ»، رواه أبو داود[(٤)].

وقال النبي ﷺ: «إِذَا تَشَهَّدَ أَحَدُكُمْ؛ فَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْ أَرْبَعٍ...» رواه مسلم[(٥)] أمر

---

(١) المحصول، للرازي، ١/ ١٨.

(٢) انظر: المحصول، ١/ ٢٩، وما بعدها؛ وانظر: نهاية السول، ١/ ٧٤.

(٣) أخرجه البخاري في باب «التشهد في الآخرة»، وباب «ما يتخير من الدعاء بعد التشهد»، وليس بواجب من كتاب «الأذان»، وخرجه مسلم في باب «التشهد في الصلاة»، في كتاب «الصلاة»، وخرجه أبو داود في باب «التشهد»، من كتاب «الصلاة».

(٤) رواه أبو داود في باب «التشهد»، من كتاب «الصلاة».

(٥) أخرجه مسلم في باب «ما يستعاذ منه في الصلاة»، من كتاب «الصلاة»، وخرجه النسائي في باب=

بالاستعاذة عقيب التشهد من غير فصل. ولأن الصحابة كانوا يقولون في التشهد قولًا، فنقلهم عنه النبي ﷺ إلى التشهد وحده، فدل على أنه لا يجب غيره، ولأن الوجوب من الشرع، ولم يرد بإيجابه[1].

وقاعـدة: الْوَاجِبُ لَا يُعَلَّقُ بِالْإِرَادَةِ: ٤/٤٥٦

وهذه القاعدة تكمل سابقتها، وتوضحها؛ لأنه إذا كان الوجوب من الشرع، فإنه بمفهوم المخالفة لا مدخل لإرادة المكلف في الأمر بهذا الواجب، والخطاب به؛ وذلك بناء على:

١ـ **القاعدة السابقة:** الوجوب من الشرع.

٢ـ **وق: مَفْهُومُ الْمُخَالَفَةِ:** وبيانه أنه إذا كانت العبرة بإرادة المكلف في الأوامر، والنواهي، والوجوب، وغيره، لأصبح الشارع، والإنسان المكلف سيان من جهة الأمر، والنهي، وهذا باطل، بل الحاكم هو الله ـ سبحانه.

قاعدة مَقَاصِدِيَّةٌ: الْوَاجِبُ خَادِمٌ لِمَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ: ٤/٤٥٦

أي أن من مقاصد الشريعة الإسلامية المحافظة على الضروريات الخمس، وما يرجع إليها من الحاجيات، والتحسينيات، والواجبات خادمة لهذه الضروريات الخمس من جهة الوجود؛ ولهذا كلف بها من جهة الشرع لتحقيق هذه المقاصد الشرعية، فتبين أن الوجوب من الشرع، ولا دخل لإرادة المكلف إلا من جهة التطبيق، والامتثال لقصد الشارع.

وقد طبق ابن قدامة هذه القاعدة، وهو بصدد الحديث عن الاعتكاف؛ حيث قال: «قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن الاعتكاف لا يجب على الناس فرضًا، إلا أن يوجب المرء على نفسه الاعتكاف نذرًا، فيجب عليه، ومما يدل على أنه سنة فعل النبي ﷺ، ومداومته عليه؛ تقربًا إلى الله ـ تَعَالَى ـ، وطلبًا لثوابه، واعتكاف أزواجه معه،

= «نوع آخر من التعوذ في الصلاة».

(١) المغني، لابن قدامة، ٢/ ٢٢٨، ٢٢٩.

وبعده، ويدل على أنه غير واجب أن أصحابه لم يعتكفوا، ولا أمرهم النبي ﷺ به، إلا من أراده، وقال ـ عليه السلام ـ: «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَعْتَكِفَ، فَلْيَعْتَكِفِ الْعَشْرَ الأَوَاخِرَ»[١]، ولو كان واجبًا، لما علقه بالإرادة[٢].

وقاعـدة: الذَّمُّ لَا يَكُونُ إِلَّا عَلَى تَرْكِ وَاجِبٍ: ٣٥٦/٢ ـ ٣٥٧:

سبق القول عن تعريف الواجب بأنه: خطاب الشارع بما يتنهض تركه عن قصد مطلقًا سببًا للذم شرعًا؛ أي أن الذم شرعًا لا يتعلق إلا بترك الواجب، وهذا ما وظفه ابن قدامة عند حديثه عن سجود التلاوة؛ حيث قال: «وجملة ذلك أن سجود التلاوة سنة مؤكدة، وليس بواجب عند إمامنا، ومالك، والأوزاعي، والليث، والشافعي، وهو مذهب عمر، وابنه عبدالله، وأوجبه أبو حنيفة، وأصحابه؛ لقول الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٢٠ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْءَانُ لَا يَسْجُدُونَ ۩ ۝٢١﴾، [الانشقاق: ٢٠ ـ ٢١]، وهذا ذم، ولا يذم إلا على ترك واجب؛ ولأنه سجود يفعل في الصلاة، فكان واجبًا؛ كسجود الصلاة، ولنا: ما روى زيد بن ثابت، قال: قرأت على النبي ﷺ النجم، فلم يسجد منا أحد، [متفق عليه][٣]، ولأنه إجماع الصحابة. فأما الآية: فإنه ذمهم لترك السجود غير معتقدين فضله، ولا مشروعيته، وقياسهم ينتقض بسجود السهو؛ فإنه عندهم غير واجب[٤].

وقاعـدة: الْوَاجِبُ لَا يَتْرُكُهُ النَّبِيُّ ﷺ، وَلَا الصَّحَابِيُّ: ٦٨/٤:

إذا كان الواجب يذم على تركه، فحاشا أن يتركه ﷺ؛ وذلك لـ:

١ـ العصمة: فهو ﷺ معصوم؛ والعصمة تتنافى مع ترك الواجب؛ لأنه مذموم.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب «الإيمان»، وأبو داود في باب «ما جاء في النذر في المعصية»، من كتاب «الإيمان»، والترمذي في باب «من نذر أن يطيع الله فليطعه» من أبواب «النذور».

(٢) المغني، لابن قدامة، ٤/ ٤٥٦.

(٣) أخرجه البخاري في باب «من قرأ السجدة ولم يسجد»، ومسلم في باب «سجود التلاوة»، من كتاب «المساجد».

(٤) المغني، لابن قدامة، ٢/ ٣٥٦، ٣٥٧.

٢. قياس الأولى: وإذا كان ﷺ يحرص، ويداوم على الفضائل، فمن باب أولى أن لا يترك الواجب.

٣. واجباته ﷺ أكثر من واجبات أمته؛ وبيانه ذلك أنه رغم كثرتها، وتعددها[1] فقد أداها ﷺ، كما أمر ربنا على الوجه الأكمل، ومن استقرى القرآن الكريم، لم يجد عقابًا له ﷺ على أداء الواجبات، بل يجد ما يزكي تصرفاته، وأخلاقه، إلا أن هناك اعتراضًا على هذه القاعدة يتعلق بلفظ الواجب المذكور في القاعدة: هل كل الواجبات، أم أن الأمر يقتصر على الواجبات الصريحة دون المجتهد فيها؟

أقول: ينبغي أن نضيف لفظ الصريح للواجب؛ حتى يخرج بذلك الواجب المختلف فيه، والذي ثبت عن طريق الاجتهاد؛ أي ما فيه للنظر مساغ، ومجال؛ بدليل أن كثيرًا من الواجبات غير الصريحة الناتجة عن تغيير الزمان، والمكان، والأعراف لم يفعلها ﷺ، وعليه فصياغة القاعدة بعد هذا التعقيب تصبح هكذا:

الْوَاجِبُ الصَّرِيحُ لَا يَتْرُكُهُ النَّبِيُّ ﷺ.

ونفس الشيء ينطبق على الصحابي؛ فأنّى للصحابي أن يترك الواجب الصريح، ويذم شرعًا، وهم من هم؟ بدليل:

١. من القرآن الكريم: قوله ـ تعَالَى ـ: ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾، [لقمان: ١٥].

وكل من الصحابة منيب إلى الله، فيجب اتباع سبيله، وأقواله، واعتقاداته من أكبر سبيله؛ والدليل على أنهم منيبون إلى الله ـ تعَالَى ـ أن الله ـ تعَالَى ـ قد هداهم، وقد قال: ﴿وَيَهْدِيٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾، [الشورى: ١٣]»[2]؛ وهدايتهم هذه تتمثل في فعل الواجبات، والابتعاد عن المحرمات، فضلًا عن أن الهداية تتنافى مع الذم المترتب على ترك الواجبات، وعليه فالواجب لا يمتنع عن فعله الصحابة.

٢. وقوله ـ تعَالَى ـ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ

(١) مثل صلاة الضحى، وقيام الليل؛ حيث قال، تعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝٢﴾.
(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، ٤/ ١٣٠.

﴿وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾، [آل عمران: ١١٠]؛ فالله - تَعَالَى - شهد لهم بأنهم يأمرون بكل معروف، وينهون عن كل منكر، ومن كان هذا شأنه بعد أن لا يقوم بالواجبات التي توجب الذم.

وقاعدة: الْوَاجِبُ لَا اسْتِشَارَةَ فِي أَخْذِهِ: ٦٨/٤

لا أوافق الإمام ابن قدامة على العموم الوارد في هذه القاعدة؛ لأنه ليست كل الواجبات لا استشارة في أخذها؛ بدليل:

١ـ **عمل الصحابي:** يوضح هذا، ويؤكده، استشارة أبي بكر في قتال مانعي الزكاة.

٢ـ **عمل الصحابي:** فأبو بكر ﷺ نفسه لما سئل عن ميراث الجدة، قال: «ما لك في كتاب الله من شيء، وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ من شيء، ولكن أسأل الناس، فسألهم، فقام المغيرة بن شعبة، ومحمد بن مسلمة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - فشهدا أن النبي ﷺ أعطاها السدس، وقد بَلَّغَ هذه السنة عمران بن حصين ﷺ أيضًا[١].

وعليه، فأرى أن تكون القاعدة على صيغة بعض الواجبات، لا استشارة في أخذها.

* * *

الْمَطْلَبُ الثَّالِثُ: قَوَاعِدُ فِي أَنْوَاعِ الْوَاجِبِ

قاعدة: فُرُوضُ الأَعْيَانِ تَلْزَمُ: ١٢٤/١٤:

ينقسم الواجب باعتبار ذاته إلى مبهم في أقسام محصورة، فهو واجب لا بعينه، وإلى، واجب معين، لا تبرأ ذمة المكلف به بقيام غيره به[٢]؛ ومثاله: كمن قدر على

---

(١) رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ٨.

(٢) مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، الشيخ/ محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، ١١.

تعلم التشهد، والصلاة على النبي ﷺ لزمه ذلك؛ لأنه من فروض الأعيان.

وينقسم الواجب ـ أيضًا ـ باعتبار فاعله إلى واجب عيني، وواجب على الكفاية؛ فالواجب العيني هو ما يقصد الشارع فيه ذات الفاعل؛ كالصلاة، والزكاة، والصوم؛ لأن الخضوع لله، وعبادته، وامتثال أوامره يلزم كل شخص بدليل قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾، [الذاريات: ٥٦].

أما الواجب الكفائي: فهو إذا لم يقم به إلى درجة الكفاية تَأَثَّمَ الكل، وإذا حصلت الكفاية سقط عن الباقين؛ ومقصود الشارع منه حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله[١].

وقد وُفِّقَ موفق الدين؛ حينما عبر عن الواجب الكفائي بقوله: «إن لم يقم به من يكفي أثم الناس كلهم[٢]؛ لأن العبرة بالكفاية، وعدمها لا بالبعض؛ فالبعض إن لم يكف في القيام بالواجب، أثم الجميع.

كما أن الواجب الكفائي: ما لا تتكرر مصلحته بتكرره، كإنجاء الغريق، وغسل الميت، ودفنه، ونحوها[٣].

وكونه ـ الكفائي ـ من غير نظر... إلخ، مخرج لفرض العين؛ لأن ما من فعل يتعلق به الحكم، إلا وينظر فيه الفاعل؛ حتى يثاب على واجبه، ويعاقب على ترك الواجب.

كما أن قصد الفاعل في الواجب الكفائي تبع؛ لأن الواجب على الكفاية يقصد حصوله قصدًا ذاتيًا، وقصد الفاعل تبع لا ذاتي[٤].

وقد طبق الموفق لهذه القاعدة، وهو بصدد حديثه عن الشهادة؛ حيث قال: «وتحمل الشهادة، وأداؤها فرض على الكفاية؛ لقول الله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟﴾، [البقرة: ٢٨٢]، وقال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَـٰدَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا

(١) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ١/ ٣٧٥.
(٢) انظر: المغني، ١٤/ ١٢٤.
(٣) نفس المصدر السابق، ونفس الجزء، والصفحة.
(٤) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ١/ ٣٧٥.

﴿فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٞ قَلۡبُهُۥۗ﴾، [البقرة: ٢٨٣]، وإنما خص القلب بالإثم؛ لأنه موضع العلم بها؛ ولأن الشهادة أمانة، فلزم أداؤها، كسائر الأمانات، إذا ثبت هذا، فإن دعي إلى تحمل شهادة في نكاح، أو دين، أو غيره، لزمته الإجابة، وإن كانت عنده شهادة، فدعي إلى أدائها، لزمه ذلك، فإن قام بالفرض في التحمل، أو الأداء اثنان سقط عن الجميع، وإن امتنع الكل أثموا[1]».

وقاعدة: الْوَاجِبُ الْمُوَسَّعُ يَجِبُ مُوَسَّعًا: ٢/ ٤٥

وينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى: واجب مضيق، وموسع؛ أما الموسع فهو ما يسع وقته أكثر من فعله؛ كالصلوات الخمس، فمتى قام به في هذا الوقت الموسع أجزأه؛ بدليل:

١ـ من القرآن الكريم: قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ﴾، [الإسراء: ٧٨]، فالأمر بصلاة الظهر لجميع أجزاء الوقت المذكور، وليس المراد به تطبيق أول فعل الصلاة على أول الوقت، وآخره على آخره، ولا إقامة الصلاة في كل وقت من أوقاته، حتى لا يخلو جزء منه عن صلاة؛ إذ هو خلاف الإجماع، ولا تعيين جزء منه؛ لاختصاصه بوقوع الواجب فيه؛ إذ لا دلالة للفظ عليه، فلم يبق إلا أنه أراد به أن كل جزء منه صالح لوقوع الواجب فيه، ويكون المكلف مُخَيَّرًا في إيقاع الفعل في أي جزء شاء منه. ضرورة امتناع قسم آخر، وهو المطلوب[2].

٢ـ ودليل الإجماع: فقد انعقد الإجماع على وجوب الصلاة عند الزوال، وأنه مهما صلى كان مؤديًا للفرض، وممتثلًا لأمر الإيجاب مع أنه لا تضييق[3].

٣ـ ودليل: مقاصد الشرع: يقول الإمام الشاطبي: «إن حد الوقت إما أن يكون لمعنى قصده الشارع، أو لغير معنى، وباطل أن يكون لغير معنى، فلم يبق إلا أن يكون لمعنى؛ وذلك المعنى هو أن يوقع الفعل فيه؛ فإذا وقع فيه، فذلك مقصود الشارع من

---

(١) المغني، لابن قدامة، ١٤/ ١٢٤.

(٢) انظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ٨١.

(٣) انظر: المستصفى، للغزالي، ١/ ٦٩.

ذلك التوقيت، وهو يقتضي ـ قطعًا ـ موافقة الأمر في ذلك الفعل الواقع فيه؛ فلو كان فيه عتب، أو ذم، للزم أن يكون لمخالفة قصد الشارع في إيقاعه في ذلك الوقت الذي وقع فيه العتب بسببه، وقد فرضناه موافقًا هذا خلف.

٤ـ العتب مع التخيير متنافيان: لأنه لو كان كذلك، للزم أن يكون الجزء من الوقت الذي وقع فيه العتب ليس من الوقت المعين؛ لأنا قد فرضنا الوقت المعين مخيرًا في أجزائه إن كان موسعًا، والعتب مع التخيير متنافيان، فلا بد أن يكون خارجًا عنه، وقد فرضناه جزءًا من أجزائه، هذا خلف محال[(١)].

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة قوله عن تعجيل الصلاة التي يستحب تأخيرها: «ولا يأثم بتعجيل الصلاة التي يستحب تأخيرها، ولا بتأخير ما يستحب تعجيله، إذا أخره عازمًا على فعله، ما لم يخرج الوقت، أو يضيق عن فعل العبادة جميعها؛ لأن جبريل صلاها بالنبي ﷺ في أول الوقت، وآخره، وصلاها النبي ﷺ في أول الوقت، وآخره، وقالا: «الْوَقْتُ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ»، ولأن الوجوب موسع فهو كالتكفير؛ يجب موسعًا بين الأعيان»[(٢)].

ومما ينبني على هذه القاعدة:

قاعـدة: لَا يَجُوزُ تَقْدِيمُ الْفِعْلِ قَبْلَ وَقْتِهِ: ٧٤/٥:

سبق أن قلت: إن الواجب ينقسم باعتبار الوقت إلى واجب موسع، ومضيق، وهذا الواجب المؤقت هو الذي لا يجزئ فعله إلا في وقته؛ بدليل:

ما سبق ذكره عند الإمام الشاطبي من قاعدة مقاصد الشرع.

وق: لَا يَتَحَقَّقُ الْمَشْرُوطُ إِلَّا بِتَحَقُّقِ شَرْطِهِ: لأن الواجب المؤقت لا يتم بدون وقته؛ فهذا الوقت شرط في الأداء، قال صاحب «كشف الأسرار»:

«أما أصل الوقت فلا بد للمأمور به منه؛ لأن الواجب بالأمر فعل لا محالة، ولا بد

---

(١) الموافقات، للشاطبي، ١/ ١٥٢، ١٥٣.
(٢) المغني، لابن قدامة، ٢/ ٤٥.

من وقت؛ لأنه لا يوجد بدونه، ولهذا قال: مطلقة، ولم يقل: غير موقتة. كما قال غيره قوله «ظرفًا للمؤدي، وشرطًا في الأداء»[١].

فهذا الوقت مصلحة اشتمل عليها: قال القرافي عن الأداء: «هو إيقاع العبادة في وقتها المعين لها شرعًا؛ لمصلحة اشتمل عليها الوقت؛ فقولنا: في وقتها؛ احترازًا من القضاء، وقولنا: شرعًا؛ احترازًا من العرف، وقولنا: اشتمل عليها الوقت؛ احترازًا من تعيين الوقت لمصلحة المأمور به، لا لمصلحةٍ في الوقت»[٢].

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند الموفق قوله عن الحج: «مسألة: قال أبو القاسم: «ومن أراد الحج، وقد دخل أشهر الحج؛ فإذا بلغ الميقات، فالاختيار له أن يغتسل» قوله: «وقد دخل أشهر الحج يدل على أنه لا ينبغي أن يحرم بالحج قبل أشهره، وهذا هو الأول؛ فإن الإحرام بالحج قبل أشهره مكروه؛ لكونه إحرامًا به قبل وقته، فأشبه الإحرام به قبل ميقاته، ولأن في صحته اختلافًا؛ فإن أحرم به قبل أشهره صح، وإذا بقي على إحرامه إلى وقت الحج جاز، نص عليه أحمد، وهو قول النخعي، ومالك، والثوري، وأبي حنيفة، وإسحاق. وقال عطاء، وطاوس، ومجاهد، والشافعي: يجعله عمرة؛ لقول الله - تَعَالَى -: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾، [البقرة: ١٩٧]؛ تقديره: وقت الحج أشهر، أو أشهر الحج أشهر معلومات؛ فحذف المضاف، وأقام المضاف إليه مقامه، ومتى ثبت أنه وقته، لم يجز تقديم إحرامه عليه؛ كأوقات الصلوات»[٣].

* * *

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي، ١/ ٢٥٣.
(٢) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٧٢.
(٣) المغني، ٥/ ٧٤.

الْمَطْلَبُ الرَّابِعُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ: فِي أَحْكَامِ الْوَاجِبِ

قاعدة: مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ: ٣٠٢/١.

إن ما لا يتم الواجب إلا به ينقسم إلى:

القسم الأول: ما ليس بمقدور للمكلف؛ كزوال الشمس لوجوب الظهر، أو كون من تعينت عليه الكتابة مقطوع اليدين، ولحضور الإمام، والعدد في الجمعة؛ فلا قدرة للمكلف على القيام به؛ والقاعدة: أنه لا تكليف بما لا يطاق، إلا على قول من خالف فيها، وهو قول باطل[1].

القسم الثاني: قسم تحت قدرة المكلف عادة، إلا أنه لم يؤمر بتحصيله؛ كالنصاب لوجوب الزكاة، والاستطاعة لوجوب الحج، والإقامة لوجوب الصوم، بدليل الإجماع[2].

القسم الثالث: ما هو مقدور للمكلف، ومأمور به، فهو واجب عند الحنابلة، وعند الأكثرين[3].

إذا علم هذا فلا يخلو:

١ـ أن يكون ما لا يتم الواجب إلا به جزءًا من الواجب المطلق؛ كالسجود في الصلاة، فهذا لا خلاف في وجوبه؛ بدليل:

الأمر بالماهية المركبة أمر بكل جزءٍ من أجزائها:

٢ـ وأما إن كان خارجاً عنه؛ كالسبب الشرعي؛ ومثاله صيغة العتق في الواجب من كفارة، ونحوها.

---

(١) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة، ١٩؛ وانظر: مذكرة أصول الفقه، للشيخ/ محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، ١٣، ١٤؛ وانظر: مختصر الروضة، ١/ ٣٣٥، ٣٣٦.

(٢) انظر: مذكرة أصول الفقه، للشيخ/ محمد الأمين بن المختار، الشنقيطي، ١٤.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ١/ ٣٥٩.

وكالسبب العقلي؛ ومثاله الصعود إلى موضعٍ عالٍ فيما إذا وجب إلقاء الشيء منه.

وكالسبب العادي؛ ومثاله وجود النار فيما إذا وجب إحراق شخص.

وكالشرط الشرعي؛ ومثله الطهارة للصلاة، ونحوها.

والشرط العقلي؛ ومثاله أضداد المأمور به.

والشرط العادي؛ ومثاله غسل الزائد على حد الواجب في غسل الوجه؛ لتحقيق غسل جميعه، واستدل الأكثرون على رأيهم بـ:

١ـ الإجماع: وبيانه أنه انعقد إجماع الأمة على إطلاق القول بوجوب تحصيل ما أوجبه الشارع؛ وتحصيله إنما هو بتعاطي الأمور الممكنة من الإتيان بها؛ فإذا قيل: يجب التحصيل بما لا يكون واجبا، كان متناقضًا(١).

٢ـ القياس: قياس ما لا يتم الواجب المطلق إلا به المقدور للمكلف على الواجب الأصلي بجامع الذم على الترك(٢).

٣ـ وق: لَوْ لَمْ يَكُنْ شَرْطُ الْفِعْلِ وَاجِبًا، لَمَا كَانَ شَرْطًا:

وتقديره أن الشرط الذي يتوقف عليه وقوع الواجب، لو لم يجب، لما كان شرطا للواجب، لكنه شرط له؛ لأن كل شرط في شيء، فهو واجب له، وأما بيان أن هذا المتنازع فيه شرط؛ فلأن الفرض أنه شرط. وإذا كان شرطًا، كان واجبًا؛ لما سبق من أن الواجب لازم للشرط، ووجود الملزوم ـ الذي هو الشرط هنا ـ يوجب وجود الملازم ـ الذي هو الواجب، وإلا لم يكن هذا المتنازع فيه شرطًا، والفرض أنه شرط، وهذا خلف.

وتلخيص الدليل: هو أنه لو لم يكن شرط الفعل واجبًا، لما كان شرطًا، وقد فرضناه شرطًا، هذا تناقض(٣).

---

(١) الإحكام، للآمدي، ١/ ٨٤.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ١/ ٣٥٨.

(٣) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ١/ ٣٣٦، ٣٣٧.

وقد طبق الموفق هذه القاعدة عند حديثه عن غسل الحاجبين؛ حيث قال: «وأما الحاجبان، فيجب غسلهما؛ لأن من ضرورة غسل بشرتهما غسلهما، وكذا كل شعر من ضرورة غسل بشرته غسله؛ فيجب غسله: ضرورة أن الواجب لا يتم إلا به»[(١)].

قاعدة: الْوَاجِبُ لَا يُتْرَكُ لِمَا لَيْسَ بِوَاجِبٍ: ٢٢٤/١٠

إذا كان الواجب هو خطاب الشارع بما ينتهض تركه عن قصد مطلقًا سببًا للذم شرعًا؛ فإن ما ليس بواجب أحواله: المندوب، والمباح، والمكروه، والحرام، وعليه يكون ترك الواجب لما ليس بواجب مُتَّخِذًا للأحوال الآتية:

ترك الواجب في مقابل المندوب الذي لم يرتب الشارع على تركه ذمًا.

ـ فمعنى ترك الواجب للمندوب: هو ترتب الإثم، والذم في مقابل الثواب؛ والقاعدة: أن درء المفاسد مُقَدَّمٌ على جلب المصالح.

ـ أما ترك الواجب في مقابل المباح؛ فمعناه ترتب الإثم في مقابل عدم الثواب، وهذه مفسدة في مقابل لا شيء؛ والقاعدة: أن المفاسد متروكة شرعًا.

ـ أما ترك الواجب في مقابل فعل المكروه؛ فمعناه ترتب الذم، والإثم في مقابل فعل ما تركه خير من فعله، وهذه مفسدة في مقابل ما هو غير ممدوح، فهذا بالمقارنة مع سابقه من باب أولى؛ لأنه مفسدة في مقابل إضاعة مفسدة أخرى، والمفاسد محرمة شرعًا.

ـ أما ترك الواجب في مقابل فعل المحرم؛ فمعناه ترتب الإثم، والذم في مقابل فعل ما يذم فاعله شرعًا، ولا شك أن هذه قمة المفاسد بل هي كليات المفاسد، وهذا حرام.

ومن تطبيقات[(٢)] الموفق لهذه القاعدة قوله عن طاعة الزوج لزوجها: «وللزوج منعها من الخروج من منزله إلى ما لها منه بد؛ سواء أرادت زيارة والديها، أو عيادتهما، أو حضور جنازة أحدهما، قال أحمد في امرأة لها زوج، وأم مريضة: طاعة زوجها أوجب

(١) المغني، لابن قدامة، ١/ ٣٠٢.
(٢) انظر: المغني ٣/٣٥، ١١٤.

عليها من أمها، إلا أن يأذن لها، وقد روى ابن بطة في أحكام النساء عن أنس، أن رجلًا سافر، ومنع زوجته من الخروج، فمرض أبوها، فاستأذنت رسول الله ﷺ في عيادة أبيها، فقال لها رسول الله ﷺ: «اتَّقِي اللَّهَ، وَلَا تُخَالِفِي زَوْجَكِ»، فمات أبوها، فاستأذنت رسول الله ﷺ في حضور جنازته، فقال لها: «اتَّقِي اللَّهَ، وَلَا تُخَالِفِي زَوْجَكِ»، فأوحى الله إلى النبي ﷺ أني قد غفرت له بطاعة زوجها[(١)]؛ ولأن طاعة الزوج واجبة، والعيادة غير واجبة، فلا يجوز ترك الواجب لما ليس بواجب»[(٢)].

هل يجوز النيابة في العبادات؟ ١٩/٥ - ٢٠

إن التساؤل المطروح هو كون العبادات الشرعية البدنية: هل تدخلها النيابة؛ بحيث يغني فيها قيام مكلف مقام مكلف آخر، وهل عمل العامل يجزي به غيره؟

أقول: إن المستقرئ لكتاب الله، يجد كثيرًا من النصوص التي لا تجيز هذه النيابة:

١ـ فمن القرآن الكريم: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾، [فاطر: ١٨]، ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾، [النجم: ٣٩]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰٓ﴾، [فاطر: ١٨]، ثم قال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ﴾، [فاطر: ١٨]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَقَالُوا۟ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ﴾، [القصص: ٥٥].

٢ـ مقصود العبادات لا يقبل النيابة: وتعليل ذلك أن مقصود العبادات الخضوع لله، والتوجه إليه، والتذلل بين يديه، والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذكره؛ حتى يكون العبد بقلبه، وجوارحه حاضرًا مع الله، ومراقبًا له، غير غافل عنه، وأن يكون ساعيًا في مرضاته، وما يقرب إليه على حسب طاقته، والنيابة تنافي هذا المقصود، وتضاده؛ لأن المطلوب الخضوع، والتوجه، وإذا قام غيره في ذلك مقامه، فذلك الغير هو الخاضع المتوجه، والخضوع، والتوجه، ونحوهما إنما هو اتصاف بصفات العبودية؛ والاتصاف لا يعدو المتصف به، ولا ينتقل عنه إلى غيره؛ والنيابة إنما

---

(١) ذكر الألباني بأنه عند الطبراني في الأوسط؛ إرواء الغليل، ٦/ ٧٦.

(٢) المغني، لابن قدامة، ١٠/ ٢٢٤.

معناها أن يكون المنوب عنه بمنزلة النائب؛ حتى يعد المنوب عنه متصفًا بما اتصف به النائب[١].

٣ـ ق: لَوْ صَحَّتِ النِّيَابَةُ فِي الْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ، لَمَا كَانَتِ التَّكَالِيفُ الْعَيْنِيَّةُ: وبيانه أنه لو صحت النيابة في العبادات البدنية، لصحت في الأعمال القلبية؛ كالإيمان، وغيره؛ من الصبر، والشكر، والرضى، والتوكل، والخوف، وما أشبه ذلك، ولم تكن التكاليف محتومة على المكلف عينًا؛ لجواز النيابة، فكان يجوز أمره ابتداءً على التخيير بين العمل، والاستنابة، ولصح مثل ذلك في المصالح المختصة بالأعيان من العاديات؛ كالأكل، والشرب، والوقاع، واللباس، وما أشبه ذلك، وفي الحدود، والقصاص، والتعزيرات، وأشباهها من أنواع الزجر، وكل ذلك باطل بلا خلاف؛ من جهة أن حكم هذه الأحكام مختصة، فكذلك سائر العبادات[٢].

وفي مقابل هذه الأدلة، نجد أدلة أخرى تجوز النيابة في العبادات؛ منها:

١ـ قوله ﷺ: «إِنَّ المَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الحَيِّ عَلَيْهِ»[٣]، وقوله ـ عليه الصلاة، والسلام ـ: «إِنَّ مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً، أَوْ سَيِّئَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا، أَوْ عَلَيْهِ وِزْرُهَا»[٤].

٢ـ وقوله: «إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا مَاتَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ»[٥]، «وَأَنَّهُ مَا مِنْ نَفْسٍ تُقْتَلُ ظُلْمًا إِلَّا عَلَى ابْنِ آدَمَ الأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْهَا»[٦].

٣ـ وفي الحديث: «إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَثْبُتَ عَلَى الرَّاحِلَةِ، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ»، وفي رواية: «أَفَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكِ دَيْنٌ،

---

(١) انظر: الموافقات، ٢/ ٢٢٩.
(٢) الموافقات، ٢/ ٢٣٠.
(٣) أخرج البخاري في باب «قول النبي ﷺ «يُعَذَّبُ المَيِّتُ ....»، وباب «البكاء عند المريض»، في كتاب «الجنائز»، ومسلم في باب «الميت يعذب ببكاء أهله عليه»، من كتاب «الجنائز».
(٤) أخرجه الدارمي في المقدمة، وكذلك ابن ماجة في المقدمة.
(٥) أخرجه مسلم في كتاب «الوصية»، باب «ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته»، وأبو داود في كتاب «الوصايا»، باب «ما جاء في الصدقة عن الميت».
(٦) أخرجه البخاري في كتاب «الديات»، باب «قول الله، تعالى، ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا﴾».

فَقَضَيْتِيهِ، أَكَانَ يُجْزِئُهُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ، قَالَ: فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى»[1] «وَمَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَوْمٌ، صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ»[2].

وهذه الأدلة اعتبرها الإمام الشاطبي - عمدة المخالفين - في قاعدة: لا نيابة في العبادات[3]: إلا أنه رد عليها بما يلي:

١- ق: **الْعُمُومَاتُ الْمَكِّيَّةُ قَطْعِيَّةٌ**: قال الإمام الشاطبي «وما تقدم من آيات القرآن كلها عمومات لا تحتمل التخصيص؛ لأنها محكمات نزلت بمكة؛ احتجاجًا على الكفار، وردًّا عليهم في اعتقادهم حمل بعضهم عن بعض، أو دعواهم ذلك عنادًا، ولو كانت تحتمل الخصوص في هذا المعنى، لم يكن فيها رد عليهم، ولما قامت عليهم بها حجة ...، وإذا تأمل الناظر العمومات المكية، وجد عامتها عرية عن التخصيص، والنسخ، وغير ذلك من الأمور المعارضة»[4]. والعمومات المكية عند الإمام الشاطبي هي التي استدل بها ضمن ما استدل به على قاعدة: لا نيابة في العبادات.

٢- **الظنيات لا تعارض القطعيات**: وهذه القاعدة مبنية على سابقتها؛ فإذا كانت عمومات القرآن المكية المستدل بها على عدم جواز النيابة في العبادات قطعية؛ بحيث لا تقبل النسخ، ولا التخصيص؛ فإن الأحاديث السابقة على تعددها لم ترق إلى درجة القطع، بل هي من قبيل الظنيات؛ والقاعدة: أن الظنيات لا تعارض القطعيات[5].

٣- وق: **خَبَرُ الْوَاحِدِ لَا يُعْمَلُ بِهِ إِلَّا إِذَا لَمْ يُعَارِضْهُ أَصْلٌ قَطْعِيٌّ**: فالأحاديث السابقة من قبيل خبر الآحاد؛ والقاعدة أن خبر الآحاد لا يعمل به إلا إذا لم يعارضه أصل قطعي، وهو أصل مالك بن أنس، وأبي حنيفة، وهذا الوجه هو نكتة الموضع،

---

(١) أخرجه البخاري في باب «وجوب الحج، وفضله»، من كتاب «الحج»، ومسلم في باب «الحج عن العاجز لزمانة، وهرم، ونحوها، أو للموت»، من كتاب «الحج».

(٢) أخرجه البخاري في كتاب «الصيام»، باب «من مات وعليه صوم»، ومسلم في كتاب «الصيام»، باب «قضاء الصيام عن الميت».

(٣) انظر: الموافقات، ٢/ ٢٣٧.

(٤) انظر: الموافقات، ٢/ ٢٣٠، ٢٣١.

(٥) الموافقات، ٢/ ٢٣٠، ٢٣١.

وهو المقصود فيه[١].

والحق أن أبا حنيفة أجاز النيابة في الحج ممن وجدت فيه شرائط وجوب الحج، وكان عاجزًا عنه؛ لمانع ما يؤمن من زواله؛ كزمانة، أو مرض لا يرجى زواله، أو كان نضو الخلق لا يقدر على الثبوت على الراحلة إلا بمشقة غير محتملة، والشيخ الفاني، ومن كان مثله، متى وجد من ينوب عنه في الحج، وما لا يستنيبه به لزمه ذلك؛ وبهذا قال أبو حنيفة، والشافعي، وقال مالك: لا حج عليه إلا أن يستطيع بنفسه»[٢].

أما الأحاديث فقد تأولها الإمام الشاطبي[٣].

ورأيي هو أن الأصل عدم جواز النيابة في العبادات البدنية؛ لقوة الأدلة التي تشهد لها، ولكن يجوز استثناء جواز هذه النيابة؛ لضرورة، أو حالة خاصة، أو ما شاكل ذلك، وبهذا يُجْمَعُ بين الرأيين معًا، وهو ما يسمى عند الأصوليين الترجيح بالجمع بين الدليلين.

وقد وردت هذه القاعدة عند ابن قدامة في معرض حديثه عن حج المريض، الذي لا يرجى برؤه، أو الشيخ الذي لا يستمسك على الراحلة، قال: «وجملة ذلك أن من وجدت فيه شرائط وجوب الحج، وكان عاجزًا عنه؛ لمانع ميئوس من زواله؛ كزمانة، أو مرض لا يرجى زواله، أو كان نضو الخلق؛ لا يقدر على الثبوت على الراحلة، إلا بمشقة غير محتملة، والشيخ الفاني، ومن كان مثله؛ متى وجد من ينوب عنه في الحج، وما لا يستنيبه به، لزمه ذلك؛ وبهذا قال أبو حنيفة، والشافعي، وقال مالك: لا حج عليه، إلا أن يستطيع بنفسه، ولا أرى له ذلك؛ لأن اللَّه ـ تَعَالَى ـ قال: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، [آل عمران: ٩٧]، هذا غير مستطيع، ولأن هذه عبادة لا تدخلها النيابة مع القدرة، فلا تدخلها مع العجز؛ كالصوم، والصلاة، ولنا: حديث أبي رزين[٤]، وروى ابن عباس أن امرأة من خثعم، قالت: يا رسول اللَّه، إن فريضة اللَّه على عباده

(١) الموافقات، ٢/ ٢٤٠.

(٢) المغني، ٣/ ١٨١.

(٣) انظر: الموافقات، للشاطبي، ٢/ ٢٣٨، ٢٣٩.

(٤) أخرجه أبو داود في باب «الرجل يحج عن غيره»، من كتاب «المناسك»، والترمذي في باب؛ منه «ما جاء في الحج عن الشيخ الكبير والميت»، من أبواب الحج.

في الحج أدركت أبي شيخًا كبيرًا، لا يستطيع أن يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: «نَعَمْ»، وذلك في حجة الوداع، [متفق عليه][1]، ولأن هذه عبادة تجب بإفسادها الكفارة، فجاز أن يقوم غير فعله فيها مقام فعله؛ كالصوم إذا عجز عنه افتدى بخلاف الصلاة»[2].

* * * * *

(١) أخرجه البخاري في باب «وجوب الحج وفضله»، وباب «الحج عمن لا يستطيع الثبوت على الراحلة»، وباب «حج المرأة عن الرجل»، من كتاب «الحج»، ومسلم في باب «الحج عن العاجز لزمانة، وهرم، ونحوها، أو للميت»، من كتاب «الحج».

(٢) المغني، ٥/ ١٩، ٢٠.

الْمَبْحَثُ الثَّانِي
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْمَنْدُوبِ

الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي حَقِيقَةِ الْمَنْدُوبِ.

قاعدة: الْمَنْدُوبُ لَا يُوجِبُ بِتَرْكِهِ شَيْئًا: ٥ /٣٣٠.

إن التعريف المختار ـ لذي ـ المندوب هو: ما يحمد فاعله، ولا يذم تاركه مطلقًا.

فالقول: ما يمدح فاعله[١]؛ أي الفعل الذي يمدح فاعله؛ فالفعل جنس، وهو الصادر من الشخص؛ ليعم الفعل المعروف، ولفظ «يمدح» خرج به الحرام، والمكروه؛ فإنه يمدح تاركهما.

وكونه لا يذم تاركه[٢]: خرج به الواجب؛ فإن تاركه يذم.

ومطلقًا: ليخرج بذلك خصال الكفارة، والواجب الموسع، وفرض الكفاية؛ لأن فاعله يمدح، ولا يذم تاركه، قال الإسنوي: «لا يذم» كاف؛ لأنه للعموم لكونه نكرة في سياق النفي، فأفادت العموم[٣].

بقي فعل اللَّه ـ تَعَالَى ـ يدخل في الحد «المندوب» مع أنه ليس مندوبًا؛ والجواب على ذلك أننا بصدد الحديث عن الأحكام التكليفية المتعلقة بالمكلف[٤].

والملاحظ أن الإمام ابن قدامة قد طبق هذه القاعدة، وهو بصدد الحديث عن الجمرات في أيام التشريق؛ حيث قال: «وإن ترك الوقوف عندها، والدعاء، ترك السنة، ولا شيء عليه»، وبذلك قال الشافعي، وأبو حنيفة، وإسحاق، وأبو ثور، ولا نعلم فيه

(١) انظر: نهاية السول شرح منهاج الأصول، الإسنوي، ١/ ٧٢؛ وانظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ٩١.
(٢) انظر: الإحكام، للآمدي ١/ ٩١؛ والمستصفى، للغزالي ١/ ٧٥؛ والعدة، لأبي يعلى ١/ ١٦٣؛ وشرح مختصر الروضة ١/ ٣٥٤؛ وشرح تنقيح الفصول، للقرافي ٧١؛ والمحصول، للرازي ١/ ٢٠.
(٣) انظر: نهاية السول شرح منهاج الأصول، للإسنوي ١/ ٧٨.
(٤) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

مخالفًا إلا الثوري، قال: «يطعم شيئًا، وإن أراق دمًا أحب إلي؛ لأن النبي ﷺ فعله، فيكون نسكًا، ولنا أنه دعاء وقوف مشروع، فلم يجب بتركه شيء؛ كحالة رؤية البيت، وكسائر الأدعية، ولأنها إحدى الجمرات، فلم يجب الوقوف عندها، والدعاء؛ كالأولى، والنبي ﷺ يفعل الواجبات، والمندوبات، وقد ذكرنا الدليل على أن هذا ندب»[1].

* * *

المَطْلَبُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي طُرُقِ تَحْصِيلِ المَنْدُوبِ:

قاعدة: الصَّرِيحُ فِي نَفْيِ الْوُجُوبِ يُحْمَلُ عَلَى الِاسْتِحْبَابِ ١/٢٩٨-٣٠٠

الفعل المحتمل للوجوب، والاستحباب بالنظر إلى الاجتهاد، إذا وَرَدَ فيه ما هو صريح في نفي الوجوب، فإنه يحمل على الاستحباب؛ بدليل:

١- المعقول: فالفعل يحتمل الوجوب، والاستحباب، وجاءت القرينة الصريحة التي لا تأويل معها تنفي الوجوب، فبقي الاستحباب؛ ومثاله القاعدة عند الموفق؛ ما ذكره في نقض المرأة شعرها لغسلها من الحيض؛ حيث قال: «نص على هذا أحمد، قال مُهَنَّا: سألت أحمد عن المرأة تنقض شعرها إذا اغتسلت من الجنابة؟

فقال: لا، فقلت له: في هذا شيء؟ قال: نعم، قلت: وكيف تنقضه من الحيضة، ولا يختلف المذهب في أنه لا يجب نقضه من الجنابة، ولأن الأصل وجوب نقض الشعر؛ ليتحقق، وصول الماء إلى ما يجب غسله، فعفي عنه في غسل الجنابة؛ لأنه يكثر فيشق ذلك فيه، والحيض بخلافه، فبقي على مقتضى الأصل في الوجوب»،

وقال بعض أصحابنا:

هذا مستحب غير واجب؛ وهو قول أكثر الفقهاء، وهو الصحيح، - إن شاء الله -؛ لأن في بعض ألفاظ حديث أم سلمة، أنها قالت للنبي ﷺ: «إني امرأة أشد ضَفْر

---

(١) المغني، لابن قدامة ٥/ ٣٣٠.

رأسي، أفأنقضه للحيضة، وللجنابة؟ فقال: «لَا، إِنَّمَا يَكْفِيكِ أَنْ تَحْثِي عَلَى رَأْسِكِ ثَلَاثَ حَثَيَاتٍ، ثُمَّ تُفِيضِينَ عَلَيْكِ المَاءَ فَتَطْهُرِينَ»، رواه مسلم[١]، وهذه زيادة يجب قبولها، وهذا صريح في نفي الوجوب[٢].

* * *

المَطْلَبُ الثَّالِثُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي أَنْوَاعِ المَنْدُوبِ:

قاعدة: المُسْتَحَبُّ المُؤَكَّدُ: ٢/٢٤ ـ ٢٥.

ومثاله عند ابن قدامة قوله عن مسألة: «إذا غابت الشمس، وجبت المغرب، ولا يستحب تأخيرها إلى أن يغيب الشفق»: «أما دخول وقت المغرب بغروب الشمس؛ فإجماع أهل العلم لا نعلم بينهم خلافًا فيه، والأحاديث دالة عليه، وآخره مغيب الشفق، وبهذا قال الثوري، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، وبعض أصحاب الشافعي، وقال مالك، والأوزاعي، والشافعي: ليس لها إلا وقت واحد، عند مغيب الشمس؛ لأن جبريل ـ عليه السلام ـ صلاها بالنبي ﷺ في اليومين لوقت واحد، في بيان مواقيت الصلاة، وقال النبي ﷺ: «لَا تَزَالُ أُمَّتِي بِخَيْرٍ مَا لَمْ يُؤَخِّرُوا المَغْرِبَ إِلَى أَنْ تَشْتَبِكَ النُّجُومُ[٣]»، ولأن المسلمين مجمعون على فعلها في وقت واحد، في أول الوقت، وعن طاووس: «لا تفوت المغرب، والعشاء حتى الفجر، ونحوه عن عطاء لما ذكرناه في الظهر، والعصر، ولنا حديث بريدة، أن النبي ﷺ صلى المغرب في اليوم الثاني حين غاب الشفق[٤]، وفي لفظ رواه الترمذي: «فأخر المغرب إلى قبيل أن يغيب الشفق، وروى أبو موسى أن النبي ﷺ أَخَّرَ المغرب في اليوم الثاني، حتى كان عند

---

(١) أخرجه مسلم في باب «استحباب استعمال المغسلة من الحيض فرصة من مسك في موضع الدم»، من كتاب «الحيض»، وأخرجه أبو داود في باب «الاغتسال من الحيض» من كتاب «الطهارة».

(٢) المغني، لابن قدامة، ١/ ٢٩٨، ٣٠٠.

(٣) أخرجه مسلم في باب «الصلوات الخمس»، من كتاب «المساجد»، والترمذي في باب «ما جاء من مواقيت الصلاة»، من أبواب الصلاة.

(٤) أخرجه أبو داود في «وقت المغرب»، من كتاب «الصلاة»، كما أخرجه ابن ماجة في «وقت صلاة المغرب»، من كتاب «الصلاة».

سقوط الشفق، رواه مسلم، وأبو داود[١]، وفي حديث عبدالله بن عمرو، أن النبي ﷺ قال: «وَقْتُ الْمَغْرِبِ مَا لَمْ يَغِبِ الشَّفَقُ» رواه مسلم[٢]، وفي حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ لِلصَّلَاةِ أَوَّلًا، وَآخِرًا، وَإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ الْمَغْرِبِ حِينَ تَغْرُبُ الشَّمْسُ، وَإِنَّ آخِرَ وَقْتِهَا حِينَ يَغِيبُ الشَّفَقُ»، رواه الترمذي[٣]، وهذه نصوص صحيحة لا يجوز مخالفتها بشيء محتمل.

ولأنها إحدى الصلوات؛ فكان لها وقت متسع؛ كسائر الصلوات، ولأنها إحدى صلاتي جمع؛ فكان وقتها متصلًا بوقت التي تجمع إليها؛ كالظهر، والعصر، ولأن ما قبل مغيب الشفق وقت لاستدامتها؛ فكان وقتًا لابتدائها كأول وقتها، وأحاديثهم محمولة على الاستحباب، والاختيار، وكراهة التأخير؛ ولذلك قال الخرقي: «ولا يستحب تأخيرها»؛ فإن الأحاديث فيها تأكيد لفعلها في أول وقتها، وأقل أحوالها تأكيد الاستحباب[٤].

قاعـدة: الْمُسْتَحَبُّ لِلْجَمْعِ بَيْنَ فَضِيلَتَيْنِ: ٨٩/٢.

وقد وردت هذه القاعدة عند ابن قدامة، وهو بصدد الحديث عن «الأذان»؛ حيث قال: «قال الأثرم: سمعت أبا عبدالله يسأل عن الرجل يقوم حين يسمع المؤذن مبادرًا يركع؟ فقال: «يستحب أن يكون ركوعه بعدما يفرغ المؤذن، أو يقرب من الفراغ؛ لأنه يقال: إن الشيطان ينفر حين يسمع الأذان، فلا ينبغي أن يبادر بالقيام، وإن دخل المسجد فسمع المؤذن، اسْتُحِبَّ له انتظاره ليفرغ، ويقول مثل ما يقول جمعًا بين الفضيلتين»[٥].

---

(١) تقدم تخريجه، وهذا اللفظ [سقوط الشفق] عند مسلم.

(٢) أخرجه مسلم في باب «أوقات الصلوات الخمس»، من كتاب «المساجد»، وأبو داود في باب «المواقيت»، من كتاب «الصلاة»، كما أخرجه النسائي في باب «آخر وقت المغرب»، من كتاب «المواقيت».

(٣) أخرجه الترمذي في باب «مواقيت الصلاة»، من أبواب المواقيت.

(٤) المغني، لابن قدامة، ٢/ ٢٤، ٢٥.

(٥) المغني، لابن قدامة، ٢/ ٨٩.

قاعدة: وَالْمُسْتَحَبُّ لِلْخُرُوجِ مِنَ الْخِلَافِ: ٣/٦٠.

ومثاله عند الموفق صلاة الإمام جالسًا؛ حيث قال: «المستحب للإمام إذا مرض، وعجز عن القيام أن يستخلف؛ لأن الناس اختلفوا في صحة إمامته، فيخرج من الخلاف»[1].

وقاعدة: الْمُسْتَحَبُّ لِدَرْءِ الْمَفَاسِدِ: ٣/١٤٦

وقد وردت هذه القاعدة عند الموفق في معرض حديثه عن «صلاة المقيم خلف المسافر»؛ حيث قال: «ويستحب للإمام إذا صلى بمقيمين أن يقول لهم عقيب تسليمه: «أتموا، فأنا سفر»؛ لما ذكرنا من الحديث، ولئلا يشتبه على الجاهل عدد ركعات الصلاة، فيظن أن الرباعية ركعتان، وقد روى الأثرم عن الزهري، أن عثمان إنما أتم الصلاة؛ لأن الأعراب حجوا، فأراد أن يعرفهم أن الصلاة أربع»[2].

الْمَطْلَبُ الرَّابِعُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي أَحْكَامِ الْمَنْدُوبِ.

قاعدة: تَرْكُهُ ﷺ غَيْرَ الْمُدَاوَمِ عَلَيْهِ لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ غَيْرُ مُسْتَحَبٍّ: ٢/ ٣٧١-٣٧٢

إذا كان الندب ما يحمد فاعله، ولا يذم تاركه مطلقًا، فإن تاركه تارة لا ذم عليه من باب أولى وأحرى، وهذا ﷺ المعصوم عن الإثم إذا ترك فعلًا تارة، فإن الفعل يحمل على الندب.

وتطبيقًا لهذه القاعدة، قال الموفق في مسألة «سجود الشكر»: «ويستحب سجود الشكر عند تجدد النعم، واندفاع النقم، وبه قال الشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وابن المنذر، ومالك، وأبو حنيفة: يكره؛ لأن النبي ﷺ كان في أيامه الفتوح، واستسقى،

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٣/ ٦٠.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٣/ ١٤٦.

فسقي، ولم ينقل أنه سجد، ولو كان مستحبًا، لم يخل به، ولنا: ما روى ابن المنذر، بإسناده عن أبي بكرة، أن النبي ﷺ كان إذا أتاه أمر يُسَرُّ به، خَرَّ سَاجِدًا، ورواه أبو داود[١]، ولفظه قال: كان إذا أتاه أمر يسر به[٢]، أو بُشِّرَ به، خر ساجدًا؛ شكرًا لله، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب، وسجد الصديق حين بشر بفتح اليمامة، وعلي حين وجد ذا الثُّدَيَّة[٣]؛ أي حين وجده في الخوارج؛ لأن النبي ﷺ أخبر به، ووصفه، وروي عن جماعة من الصحابة، فثبت ظهوره، وانتشاره، فبطل ما قالوه. وتركه تارة لا يدل على أنه ليس بمستحب؛ فإن المستحب يفعل تارة، ويترك أخرى»[٤].

* * * * *

---

(١) أخرجه أبو داود في سجود الشكر، من كتاب «الجهاد»، والترمذي في باب «ما جاء في سجدة الشكر»، من كتاب «السير».

(٢) في سنن أبي داود: [إذا جاءه أمر سرور].
أخرجه عبدالرزاق في باب «سجود الرجل شكرًا»، من كتاب «فضائل القرآن»، المصنف.

(٣) ذو الثُّدَيَّة: له عضد، وليس له ذراع، وعلى رأس عضده مثل حلمة الثدي، وكان من الخوارج على علي، رضي الله عنه. الإصابة، ٢/ ٤٩، وحديثه أخرجه مسلم في باب «التحريض على قتل الخوارج»، من كتاب «الزكاة».

(٤) المغني، لابن قدامة، ٢/ ٣٧١، ٣٧٢.

الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْمُبَاحِ

الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي حَقِيقَةِ الْمُبَاحِ.

قاعدة: حَقِيقَةُ الْإِبَاحَةِ، وَالتَّحْرِيمِ لَا تَتَغَيَّرُ بِاعْتِقَادِ خِلَافِهَا، وَالْجَهْلِ بِوُجُودِهَا: ١٣/ ٢٧٠ - ٢٧١

المباح: هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالإذن في الفعل، والترك من غير مدح، ولا ذم لذاته، من غير بدل.

فكون المباح هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع؛ خرج به فعل اللَّه - تَعَالَى.

أما الإذن في الفعل، والترك من غير مدح، ولا ذم؛ فقد خرج به الأحكام الأربعة الأخرى؛ فإن كلا منها تعلق بفعله، أو تركه مدح، أو ذم؛ فإن الواجب تعلق بفعله المدح، ولم يتعلق بتركه الذم، والحرام عكسه، والمندوب تعلق بفعله المدح.

لذاته: فخرج لما ترك به حرامًا؛ فإنه يثاب عليه من جهة ترك الحرام، ومخرج أيضًا لما ترك به واجبًا؛ فإنه يذم من تلك الجهة، فلا يكون المدح، والذم لذاته في الصورتين.

من غير بدل: فاصل عن الواجب الموسع في أول الوقت، والواجب المخير[(١)]، وحقيقة المباح هذه لا تتغير بتغير اعتقاد المكلف خلافها، والجهل بوجودها؛ وذلك بناء على:

١- ق: خِطَابُ الشَّارِعِ لَا يُغَيِّرُ بِاعْتِقَادِ الْمُكَلَّفِ الْمُخَالِفِ لَهَا، وَجَهْلِهِ بِهَا:

وذلك لأن حقيقة الإباحة، ومصدرها، ومقررها، والمخاطب بها هو الشارع الحكيم، فلم يجز أن تتغير هذه الحقيقة الشرعية باعتقاد بشري مخالف لها، وإنما التغيير من رب

(١) انظر: الإحكام، للآمدي ١/ ٩٤؛ وانظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار ١/ ٤٢٢؛ وانظر: شرح مختصر الروضة ١/ ٣٨٦؛ وانظر: نهاية السول شرح منهاج الأصول، الإسنوي ١/ ٨٠؛ وانظر: مذكرة أصول الفقه، للشيخ/ محمد الأمين بن المختار، الشنقيطي ١٧.

الخطاب تخصيصًا، وتقييدًا، ونسخًا.

٢- ق: مَآلَاتُ الأُمُورِ:

وبيانه: أنه لو تغيرت الأحكام الشرعية - والمباح منها - باعتقاد المكلفين؛ المخالف لها، أو الجهل بها، لما بقي حكم، أو خطاب شرعي على حقيقته.

٣- ق: لَا عِبْرَةَ بِمَقَاصِدِ المُكَلَّفِ المُخَالِفَةِ لِمَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ:

الأحكام الشرعية - مباحًا كانت، أو غيره - مقاصد للشارع؛ فتغيير حقيقتها هو تغيير لمقاصدها، بل ترك لمقاصد الشارع، في مقابل الأخذ بمقاصد المُكَلَّفِ، وهذا باطل؛ لأن العبرة بمقاصد الشريعة، ولا عبرة بمقاصد المكلف المخالفة لمقاصد الشارع.

أما الجهل بالمباح، فلا يغير من حقيقة المباح في شيء؛ لأن القاعدة:

٤- ق: لَا يُعْذَرُ أَحَدٌ بِجَهْلِهِ لِلشَّرْعِ:

وإلا ادعى كثيرٌ جهلهم بالأحكام الشرعية؛ تهربًا من التكاليف، واعتداء على حق الشارع الحكيم، فيترتب على هذا تهارب، وتمارج، وفوت حياة في الدنيا، ونعيم في أخرة.

قال ابن قدامة عن هذه القاعدة، وهو بصدد الحديث عن مسألة «إذا أرسل كلبه، فأصاب معه غيره، لم يؤكل إلا أن يُدْرَكَ في الحياة، فَيُذَكَّى»؛ حيث قال: «معنى المسألة أن يرسل كلبه على صيد، فيجد الصيد ميتًا، ويجد مع كلبه كلبًا لا يعرف حاله، ولا يدري هل وجدت فيه شرائط إباحة صيده أو لا، ولا يعلم أيهما قتله؟ ويعلم أنهما جميعًا قتلاه، أو أن قاتله الكلب المجهول؛ فإنه لا يباح إلا أن يدركه حيًا فيذكيه، وبهذا قال عطاء، والقاسم بن مخيمرة[1]، ومالك، والشافعي، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، ولا نعلم لهم مخالفًا؛ والأصل فيه ما روى عدي بن حاتم قال: سألت رسول الله ﷺ، فقلت: «أرسل كلبي، فأجد معه كلبًا آخر؟ قال: «لَا تَأْكُلْ؛ فَإِنَّكَ إِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ، وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى الآخَرِ»، وفي لفظ: «فَإِنْ وَجَدْتَ مَعَ كَلْبِكَ كَلْبًا آخَرَ،

---

(١) أبو عروة القاسم بن مخيمرة الهمداني الكوفي، نزيل دمشق، تابعي ثقة، توفي في خلافة عمر بن عبدالعزيز بدمشق. سير أعلام النبلاء، ٥/ ٢٠١ - ٢٠٤.

فَخَشِيتَ أَنْ يَكُونَ أَخَذَهُ مَعَهُ، وَقَدْ قَتَلَهُ، فَلَا تَأْكُلْهُ، فَإِنَّكَ إِنَّمَا ذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَى كَلْبِكَ»، وفي لفظ: «فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَيُّهُمَا قَتَلَ»، أخرجه البخاري[١]، ولأنه لم يشك في المبيح، فلم يحرم، كما لو كان هو أرسل الكلبين، وسمى، ولو جهل حال الكلب المشارك لكلبه، ثم انكشف له أنه مسمى عليه، مجتمعة فيه الشرائط، حل الصيد، ولو اعتقد حله لجهله بمشاركة الآخر له، أو لاعتقاده أنه كلب مسمى عليه، ثم بان خلافه حرم؛ لأن حقيقة الإباحة، والتحريم لا تتغير باعتقاد خلافها، ولا الجهل بوجودها[٢]».

* * * * *

الْمَطْلَبُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي طُرُقِ تَحْصِيلِ الْمُبَاحِ

قاعدة: الْوَعِيدُ لَا يُلْحَقُ بِالْمُبَاحِ: ٣/٢٤٧

سبق تعريف المباح بأنه: ما أذن الشارع في فعله، وتركه، من غير مدح، ولا ذم لذاته، من غير بدل، فالذم لا يترتب إلا على فعل حرام، أو ترك واجب، أما المباح، فلا يطاله الوعيد.

وقد طبق ابن قدامة هذه القاعدة في معرض حديثه عن «عدم جواز السفر لمن تجب عليه الجمعة بعد دخول وقتها»؛ حيث قال: (ومن تجب عليه الجمعة لا يجوز له السفر بعد دخول وقتها، وبه قال الشافعي، وإسحاق، وأبي المنذر، وقال أبو حنيفة: يجوز، وسُئِلَ الأوزاعي عن مسافر سمع أذان الجمعة، وقد أسرج دابته، فقال: ليمض في سفره؛ لأن عمر ﷺ قال: الجمعة لا تحبس عن سفر، ولنا ما روى ابن عمر، أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ سَافَرَ مِنْ دَارِ إِقَامَتِهِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، دَعَتْ عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ: لَا يُصْحَبُ فِي سَفَرِهِ، وَلَا يُعَانُ عَلَى حَاجَتِهِ»، رواه الدارقطني في الأفراد[٣]، وهذا وعيد لا يلحق

---

(١) أخرجه البخاري في باب «إذا أكل الكلب»، من كتاب «الذبائح والصيد»، ومسلم في باب «الصيد بالكلاب المعلمة»، من كتاب «الصيد والذبائح»، وأبو داود في كتاب «الصيد»، من كتاب «الصيد».

(٢) المغني، لابن قدامة، ١٣/ ٢٧٠، ٢٧١.

(٣) ذكره ابن حجر في تلخيص الحبير، ٢/ ٦٦، وعزاه الدارقطني في الأفراد، ولم يعزه لغيره.

بالمباح[١].

وقاعدة: مَا تَرَدَّدَ بَيْنَ الْحَرَامِ، وَالْمُبَاحِ، وَلَمْ يَرِدْ فِيهِ نَصٌّ عَلَى تَحْرِيمِهِ، وَلَا هُوَ فِي مَعْنَى الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ، وَجَبَ إِبْقَاؤُهُ عَلَى الْإِبَاحَةِ: ٦/٤٣٧

مفهوم القاعدة: أن الفعل الذي تردد بين الحرمة، والإباحة، وهذا بالنسبة لأنظار المجتهدين، فهو من قبيل المباح، إذا لم يرد نص على تحريمه، ولا هو في معنى المنصوص عليه؛ بدليل:

١ـ **العقليات**: فمجال الاجتهاد، والتردد هنا ما بين الحرام، والمباح، ولا ثالث لهما، والحرام منتف؛ بدليل أنه لم يرد فيه نصٌّ، ولا هو في معنى المنصوص عليه، فبقي الثاني الذي هو المباح.

الحرام: مجال الاجتهاد، والتردد المباح، وهو الباقي

٢ـ وق: الْأَصْلُ الْإِبَاحَةُ:

نعم؛ الأصل الإباحة ما لم يرد ما يصرفها إلى جهة أخرى؛ من وجوب، وندب، وتحريم، وغيره، وبما أن الفعل متردد بين الإباحة، والتحريم، ولا تحريم، فبقي الأصل الذي هو المباح، فيستحب.

ومن تطبيقات[٢] هذه القاعدة عند الموفق قوله عن «شرط القرض أن يعطيه إياه في بلد آخر»: «وإن شرط أن يعطيه إياه في بلد آخر، وكان لحمله مؤنة، لم يجز؛ لأنه زيادة، وإن لم يكن لحمله مؤنة، جاز. وحكاه ابن المنذر عن علي، وابن عباس، والحسن بن علي، وابن الزبير، وابن سيرين، وعبدالرحمن بن الأسود، وأيوب السختياني، والثوري، وأحمد، وإسحاق، وكرهه الحسن البصري، ومالك، والأوزاعي، والشافعي؛ لأنه قد يكون في ذلك زيادة، وقد نص أحمد على أن من شرط أن يكتب له بها سُفْتُجَة[٣] لم يجز؛ ومعناه اشتراط القضاء في بلد آخر، وروي

(١) المغني، لابن قدامة، ٣/ ٢٤٧.

(٢) انظر: المغني، لابن قدامة، ١٣/ ٣٢٦.

(٣) السُّفْتُجَة: أن يعطي مالًا لآخر، وللآخر مالٌ في بلد المعطي، فيوفيه إياه، ثم يستفيد أمن الطريق.

عن جوازها؛ لكونها مصلحة لهما جميعًا، وقال عطاء: كان ابن الزبير يأخذ من قوم بمكة دراهم، ثم يكتب لهم بها إلى مصعب بن الزبير بالعراق، فيأخذونها منه، فسُئِل عن ذلك ابن عباس، فلم ير به بأسًا، وممن لم ير به بأسًا ابن سيرين، والنخعي، رواه كله سعيد، وذكر القاضي أن للوصي قرض مال اليتيم في بلد آخر؛ ليربح خطر الطريق، والصحيح جوازه؛ لأنه مصلحة لهما من غير ضرر بواحد منهما، والشرع لا يرد لتحريم المصالح التي لا مضرة فيها، بل بمشروعيتها؛ ولأن هذا ليس بمنصوص على تحريمه، ولا في معنى المنصوص، فوجب إبقاؤه على الإباحة[1].

* * *

المَطْلَبُ الثَّالِثُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي أَنْوَاعِ المُبَاحِ

قاعدة: المُبَاحُ يُطْلَقُ بِإِطْلَاقَيْنِ؛ مِن حَيْثُ هُوَ مُخَيَّرٌ فِيهِ، وَبِمَعْنَى لَا حَرَجَ فِيهِ: ١٤٣/١٣ - ١٤٦

الأول - المخير فيه - صريح في نفس التخيير؛ ونجد هذا في القسم المطلوب الفعل بالكل؛ كقوله - تعالى -: ﴿نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡ﴾، [البقرة: ٢٢٣]، وقوله: ﴿وَكُلَا مِنۡهَا رَغَدًا حَيۡثُ شِئۡتُمَا﴾، [البقرة: ٣٥] ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا ٱدۡخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةَ فَكُلُواْ مِنۡهَا حَيۡثُ شِئۡتُمۡ﴾، [البقرة: ٥٨]، وهذا تخيير حقيقة.

وأيضًا، فالأمر في المطلقات إذا كان الأمر للإباحة يقتضي التخيير حقيقة؛ كقوله - تعالى -: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ﴾، [المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾، [الجمعة: ١٠]، ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ﴾، [طه: ٨١]، وما أشبه ذلك؛ فان إطلاقه مع أنه يكون على وجوه واضح في التخيير في تلك الوجوه، إلا ما قام الدليل على خروجه من ذلك.

الثاني: أما القسم المطلوب الترك بالكل؛ فهو عند الإمام الشاطبي من باب المباح؛ بمعنى لا حرج؛ بناءً على أنه:

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٦/ ٤٣٦، ٤٣٧.

١- ليس في الشريعة ما يدل على حقيقة التخيير فيه.

وذلك لأنه لا يعلم في الشريعة ما يدل على حقيقة التخيير فيه نصًّا، بل هو مسكوت عنه، أو مشار إلى بعضه بعبارة تخرجه عن حكم التخيير الصريح؛ ومثاله: تسمية الدنيا لعبًا، ولهوًا، في معرض الذم لمن ركن إليها؛ فإنها مشعرة بأن اللهو غير مخير فيه، وجاء: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا﴾، [الجمعة: ١١]، وهو الطبل، أو ما في معناه، وقال - تعالى -: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾، [لقمان: ٨].

وما أشبه ذلك من العبارات التي لا تجتمع مع التخيير في الغالب، فإذا ورد في الشرع بعض هذه الأمور مقدرة، أو كان فيها بعض الفسحة في بعض الأوقات، أو بعض الأحوال؛ بمعنى نفي الحرج على معنى الحديث الآخر، وما سكت عنه فهو عفوًا[١]؛ أي مما عفي عنه[٢].

ومثال المباح لمعنى التخيير عند ابن قدامة قوله عن مسألة «إذا سمى، وأرسل كلبه، أو فهده المعلم، واصطاد، وقتل، ولم يأكل منه، جاز أكله»: «أما ما أدرك ذكاته من الصيد، فلا يشترط في إباحته سوى صحة التذكية؛ ولذلك قال - عليه السلام -: «وَمَا صِدْتَ بِكَلْبِكَ الَّذِي لَيْسَ بِمُعَلَّمٍ، فَأَدْرَكْتَ ذَكَاتَهُ، فَكُلْ»[٣]، وأما ما قتله الجارح؛ فيشترط في إباحته شروط سبعة: أحدها: أن يكون الصائد من أهل الذكاة؛ فإن كان وثنيًّا، أو مرتدًّا، أو مجوسيًّا، أو من غير المسلمين، وأهل الكتاب، أو مجنونًا، لم يبح صيده؛ لأن الاصطياد أقيم مقام الذكاة، والجارح آلة كالسكين، وعقره للحيوان بمنزلة إفراء الأوداج، قال النبي ﷺ: «فَإِنْ أَخذَ الكَلْبُ ذَكَاتَهُ»[٤]، والصائد بمنزلة المذكي، فتشترط الأهلية فيه الشرط الثاني، أن يسمي عند إرسال الجارح؛ فإن ترك التسمية

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب «اللباس»، باب «في لبس الفِرَاء»، وأبو داود في كتاب «الأطعمة»، باب «ما لم يذكر تحريمه».

(٢) انظر: الموافقات، الإمام الشاطبي، ١/ ١٤٣، ١٤٤.

(٣) أخرجه أبو داود، ٢٨٥٥؛ وأحمد بن حنبل في المسند، ٤/ ١٩٥؛ والبيهقي، ١/ ٣٣.

(٤) أخرجه البخاري في باب «قوله - تعالى -: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ﴾»، من كتاب «الذبائح»، ومسلم في باب «الصيد بالكلاب المعلمة»، من كتاب «الصيد والذبائح».

عمداً، أو سهوًا، لم يبح، هذا تحقيق المذهب، وهو قول الشافعي، وأبي ثور، وداود، ونقل حنبل عن أحمد: إن نسي التسمية على الذبيحة، والكلب، أبيح، قال الخلال: سها حنبل في نقله، فإن كان في أول مسألته: إذا نسي، وقتل، ولم يأكل. وممن أباح متروك التسمية في النسيان دون العمد أبو حنيفة، ومالك؛ لقول النبي ﷺ: «عُفِيَ لِأُمَّتِي عَنِ الخَطَإِ، وَالنِّسْيَانِ»[1]، ولأن إرسال الجارحة جرى مجرى التذكية، فعفي عن النسيان فيه كالذكاة[2]».

* * *

المَطْلَبُ الرَّابِعُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي أَحْكَامِ المُبَاحِ

قاعدة: لَا تَثْبُتُ الإِبَاحَةُ بِالشَّكِّ: ١٢١/٦

تتصل هذه القاعدة بمسألة: هل الشيء المشكوك فيه حكم؟ قال ابن عقيل: ليس بحكم[3]، وهو ما ذهب إليه الإمام الرازي عند تعريفه للمشكوك في وجوبه: بأنه يخاف على تاركه العقاب، وليس بواجب[4]، وقال القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: الشك ليس بطريق للحكم في الشرع[5]؛ والدليل على ذلك:

١ـ ق: الْعِبْرَةُ فِي ثُبُوتِ الأَحْكَامِ لِلدَّلِيلِ:

ـ وبيانه أن الأحكام تثبت بالأدلة، والشك ليس بدليل، فالموجب للأحكام قيام الدليل، ولا دليل في الشك[6].

٢ـ الأحكام تثبت بالقطع، أو غلبة الظن:

(١) أخرجه ابن ماجة في باب «طلاق المكره والناسي»، من كتاب «الطلاق».
(٢) المغني، لابن قدامة، ١٣/ ٢٥٧ ـ ٢٥٨.
(٣) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ١/ ٣٤٤.
(٤) انظر: المسودة، لآل تيمية، ٥٧٥.
(٥) العدة، لأبي يعلى الحنبلي، ١/ ٨٣.
(٦) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

- والشك ليس من القطع، ولا من غلبة الظن، فبقي أنه لا يثبت حكمًا، ولا يغيره.

والإباحة من الأحكام الشرعية، فلا تثبت بالشك، وهذا ابن قدامة يتحدث عن شروط بيع العرية، وحكمها؛ حيث قال: «ولنا أن النبي ﷺ نهى عن المزابنة؛ والمزابنة بيع التمر بالتمر، ثم أرخص في العَرِيَّةِ فيما دون خمسة أوسق، وشك في الخمسة، فيبقى على العموم في التحريم، ولأن العرية رخصة بنيت على خلاف النص، والقياس يقينًا فيما دون الخمسة، والخمسة مشكوك فيها، فلا تثبت إباحتها مع الشك»(١).

ومن قبيل هذه القاعدة

قاعدة: مَا تَرَدَّدَ بَيْنَ الْإِبَاحَةِ، وَالتَّحْرِيمِ، وَشُكَّ فِي إِبَاحَتِهِ، وَجَبَ إِبْقَاءُ حُكْمِ التَّحْرِيمِ: ٢٧٠/١٣

ومثاله عند ابن قدامة: ما ذكره في مسألة «إذا أرسل كلبه فأصاب عنه غيره، لم يؤكل إلا أن يدرك في الحياة، فيذكى»؛ حيث قال: «معنى المسألة: أن يرسل كلبه على صيد، فيجد الصيد ميتًا، ويجد مع كلبه كلبًا لا يعرف حاله، ولا يدري هل وجدت فيه شرائط إباحة صيده أو لا، ولا يعلم أيهما قتله؟ أو يعلم أنهما جميعًا قتلاه، أو أن قاتله الكلب المجهول؛ فإنه لا يباح، إلا أن يدركه حيًّا، فيذكيه، وبهذا قال عطاء، ولأنه شك في الاصطياد المبيح، فوجب إبقاء حكم التحريم»(٢).

* * * * *

(١) المغني، لابن قدامة، ٦/ ١٢١.

(٢) انظر: المغني، لابن قدامة، ١٣/ ٢٧٠.

المَبْحَثُ الرَّابِعُ
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الحَرَامِ

تَمْهِيدٌ: الحَرَامُ مَا ذُمَّ فَاعِلُهُ شَرْعًا:

والمراد بما ذم: الفعل الذي يذم؛ فالفعل جنس للأحكام الخمسة، والتعبير «يذم»؛ احترازٌ به عن المكروه، والمندوب، والمباح؛ فإنه لا ذم فيها، والتعبير بـ «شرعًا»؛ إشارة إلى أن الذم لا يكون إلا بالشرع على خلاف ما رآه المعتزلة، والتعبير بـ «فاعله»؛ احترازٌ عن الواجب؛ فإنه يذم تاركه، والمراد بالفعل: هو الشيء الصادر من الشخص، والفاعل هو المصدر له؛ ليعم الغيبة، والنميمة، ونحوهما مما يحرم التلفظ به، وكذلك الحقد، والحسد، والنفاق، وغيرها من الأعمال القلبية[١].

ويسمى ـ أيضًا ـ ذنبًا: وهو النهي عن الذي تتوقع عليه العقوبة، والمؤاخذة.

ومزجورا عنه، ومتوعدًا عليه، ويفيد في العرف: أن الله ـ تَعَالَى ـ هو المتوعِّدُ عليه، والزاجر عنه.

ومعصية: وإطلاق ذلك في العرف يفيد أنه فعل ما نهى الله ـ تَعَالَى ـ عنه[٢]، وفاحشة، وإثمًا، وحرجًا، وقبيحًا، وتحريمًا، وعقوبة، وذلك لترتبها على فعله[٣].

المَطْلَبُ الأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي طَرِيقِ مَعْرِفَةِ الحَرَامِ.

قاعـدة: العَذَابُ فِي مُقَابِلِ التَّحْرِيمِ: ٦/١١٧

للتسميات السابقة أهمية كبرى في التدليل على طرق معرفة الحرام؛ ومن هذا القبيل العذاب: وبيان ذلك أن الحرام كما سبق هو المنهي عنه الذي تتوقع عليه العقوبة،

---

(١) انظر: نهاية السول شرح منهاج الأصول، ١/ ٧٩؛ وانظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ٧٦؛ وانظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ١/ ٣٨٦.

(٢) انظر: المحصول، للرازي ١/١٩، ٢٠.

(٣) شرح الكوكب المنير، لابن النجار ١/ ٣٨٦، ٣٨٧.

والمؤاخذة، والعذاب ما هو في الحقيقة إلا عقوبة، ومؤاخذة من الله - تَعَالَى - على ارتكاب المحرمات.

١- فبالاستقراء: ثبت أنه مهما وقعت العقوبة، أو نُصَّ عليها، أو تُوعِّدَ بها، إلا وكانت في مقابل هتك حرمة الشريعة، وارتكاب المحرمات.

وقد طبق الموفق هذه القاعدة في معرض حديثه عن «تحريم الحيل»؛ حيث قال: «ولنا: أن الله - تَعَالَى - عذب أمة بحيلة احتالوها؛ فمسخهم قردة، وسماهم معتدين، وجعل ذلك نَكَالًا، وموعظة للمتقين؛ ليتَّعظوا بهم، ويمتنعوا من مثل أفعالهم، وقال بعض المفسرين في قوله - تَعَالَى -: ﴿وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾، [البقرة: ٦٦]؛ أي لأمة محمد ﷺ؛ فروي أنهم كانوا ينصبون شباكهم للحيتان يوم الجمعة، ويتركونها إلى يوم الأحد، ومنهم من كان يحفر حفائر، ويجعل إليها مجاري، فيفتحها يوم الجمعة، فإذا جاء السمك يوم السبت، جرى مع الماء في المجاري، فيقع في الحفائر، فيدعها إلى يوم الأحد، ثم يأخذها، ويقول، ما اصطدت يوم السبت، ولا اعتديت فيه، فهذه حيلة»[١].

وقاعـدة: الْوَعِيدُ يَدُلُّ عَلَى التَّحْرِيمِ: ٦/٣٧٧

وهذه القاعدة كسابقته؛ ذلك أن الحرام يسمى مزجورًا، ومُتَوَعَّدًا عليه كما سبق[٢]؛ والتوعد: التهديد[٣] بإنزال العقوبة[٤] فما يجري على سابقتها، يجري عليها.

ومن الأمثلة التطبيقية لهذه القاعدة في «المغني»، قول ابن قدامة عن «أحكام الماء، والكلأ»:

«وعلى كلتا الروايتين؛ متى كان الماء النابع في ملكه، أو الكلأ، أو المعادن، وفق كفايته لشربه، وشرب ماشيته، لم يجب عليه بذله، نص عليه؛ لأنه في ملكه، فإذا

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٦/ ١١٧.

(٢) انظر: ص: ٣٣٠.

(٣) انظر: لسان العرب، مادة: [وَعَدَ].

(٤) تفسير التحرير والتنوير، للشيخ/ الطاهر بن عاشور، ١٦/ ١٤.

تساوى هو، وغيره في الحاجة، كان أحق به؛ كالطعام، وإنما توعد[(١)] النبي ﷺ على منع فضل الماء، ولا فضل في هذا»[(٢)].

وقاعدة: اللَّعْنُ لِلْحَرَامِ: ١/١٢٩

واللعن من صيغ التهديد، والتوعد لمرتكب الحرام؛ مثاله عند ابن قدامة: قوله عن «لعن الواصلة، والمستوصلة»، «وروي عن النبي ﷺ أنه لعن الواصلة، والمستوصلة، والنامصة، والمتنمصة، والواشرة، والمستوشرة»[(٣)]، فهذه الخصال محرمة؛ لأن النبي ﷺ لعن فاعلها، ولا يجوز لعن فاعل المباح»[(٤)].

* * *

الْمَطْلَبُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي أَنْوَاعِ الْحَرَامِ:

قاعدة: الْحَرَمُ ضَرُورَةً: ١١/٣٩ ـ ٤٠

ومفاد هذه القاعدة أن من الأفعال ما أصله الإباحة، والجواز، إلا أنه يقترن بهذه الأفعال ما يدخلها إلى حيز المحظور، والممنوع، فيصبح حكمها التحريم؛ بدليل:

١ـ الأخذ بالأحوط: لأن ترك الحرام أولى من فعل المباح الذي يجر إلى فعل المحرم.

٢ـ قوله ﷺ: «يُوشِكُ أَنْ يُوقِعَ فِيهِ»[(٥)].

٣ـ القياس: قياسًا على قاعدة اجتماع الحظر، والإباحة كان الحكم للحظر بجامع تغليب جانب الحرمة على جامع الحلية.

---

(١) حديث منع فضل الماء؛ ليمنع فضل الكلأ، أخرجه البخاري في باب «الشروط في الطلاق»، من كتاب «الشروط».

(٢) المغني، لابن قدامة، ٦/ ٣٧٧.

(٣) أخرجه البخاري في باب «المتفلجات للحسن»، وباب «المتنمصات»، وباب «الوصل في الشعر».

(٤) المغني، لابن قدامة، ١/ ١٢٩.

(٥) إتحاف السادة المتقين، للزبيدي، ٤/ ١٥٩، ٧/ ٢٧٥.

وقد طبق الموفق هذه القاعدة؛ حيث قال عن حكم الإيلاء بتعليق العتق، أو الطلاق: «وإن كان الإيلاء بتعليق عتق، أو طلاق وقع بنفس الوطء؛ لأنه معلق بصفة، وقد وجدت، وإن كان على نذر، أو عتق، أو صوم، أو صلاة، أو صدقة، أو حج، أو غير ذلك من الطاعات، أو المباحات، فهو مخير بين الوفاء به، وبين كفارة يمين؛ لأنه نذر لجاج، وغضب، فهذا حكمه، وإن علق طلاقها الثلاث بوطئها، لم يؤمر بالفيئة، وأمر بالطلاق؛ لأن الوطء غير ممكن؛ لكونها تبين منه بإيلاج الحشفة، فيصير مستمتعًا بأجنبية، وهذا قول بعض أصحاب الشافعي، وأكثرهم قالوا: تجوز الفيئة؛ لأن النزع ترك للوطء، وترك الوطء ليس بوطء، وقد ذكر القاضي أن كلام أحمد يقتضي روايتين؛ كهذين الوجهين، واللائق بمذهب أحمد تحريمه؛ لوجوه ثلاثة: أحدها أن آخر الوطء حصل في أجنبية كما ذكرنا، فإن النزع يلتذ به؛ كما يلتذ بالإيلاج، فيكون في حكم الوطء؛ ولذلك قلنا في من طلع عليه الفجر، وهو مجامع، فنزع أنه يفطر، والتحريم ههنا أولى؛ لأن الفطر بالوطء، ويمكن منع كون النزع وطئًا، والمحرم ههنا الاستمتاع، والنزع استمتاع، فكان محرمًا، ولأن لمسها على وجه التلذذ بها محرَّمٌ، فلمس الفرج بالفرج أولى بالتحريم، فإن قيل: فهذا إنما يحصل ضرورة ترك الوطء المحرم، قلنا: فإذا لم يمكن الوطء إلا بفعل محرم، حرم ضرورة ترك الحرام؛ كما لو اختلط لحم الخنزير بلحم مباح، لا يمكنه أكله إلا بأكل لحم الخنزير حرم، ولو اشتبهت ميتة بمذكاة، أو امرأة بأجنبية، حُرِّمَ الكل[1]».

* * *

الْمَطْلَبُ الثَّالِثُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي أَحْكَامِ الْحَرَامِ

قاعدة: مَا يَحْرُمُ إِيقَاعُهُ يَحْرُمُ تَحْقِيقُ سَبَبِهِ: ١١/ ٤٠

وبيان ذلك: أن المكلف كما يحرم عليه إيقاع، ومباشرة الفعل المحرم، يحرم عليه - أيضًا - التسبب إلى فعل هذا المحرم، وغيره من المحرمات؛ بمعنى أن المباشرة، والتسبب

(١) المغني، ١١/ ٣٩، ٤٠.

سيان في فعل الحرام؛ بدليل:

١ـ ق: إِيقَاعُ السَّبَبِ بِمَنْزِلَةِ إِيقَاعِ الْمُسَبَّبِ:

أي أن المكلف بمجرد ما يوقع السبب يكون، وكأنه أوقع مسببه شرعًا[١]، وعليه فإن الوقوع في المحظور، وتحمل المسئولية، ومؤاخذة المكلف تنهض منذ تسببه في الفعل المحرم.

٢ـ وق: مَجَارِي الْعَادَاتِ: إذا أجرى فيها نسبة المسببات إلى الأسباب؛ كنسبة الشبع إلى الطعام، والإرواء إلى الماء، والاحتراق إلى النار، والإسهال إلى السقمونيا، وسائر المسببات إلى أسبابها، فكذلك الأفعال التي تتسبب عن كسبنا، منسوبة إلينا، وإن لم تكن من كسبنا[٢].

٣ـ وق: عُرْفُ الشَّرْعِ فِي إِجْرَاءِ نِسْبَةِ الْمُسَبَّبَاتِ إِلَى أَسْبَابِهَا:

وأدلته في الشرع كثيرة، بالنسبة للأسباب المشروعة، أو الممنوعة؛ كقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾، [المائدة: ٣٢]، وفي الحديث: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا، وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا»، وكذلك من سن سنة سيئة[٣]، وكثير من المسببات التي حصل بها النفع، أو الضرر ليست من فعل المتسبب[٤].

ذكر الموفق هذه القاعدة، وهو بصدد حكم الإيلاء بتعليق العتق، والوطء؛ حيث قال: «وإن علق طلاقها الثلاث بوطئها لم يؤمر بالفيئة، وأمر بالطلاق؛ لأن الوطء غير ممكن؛ لكونها تبين منه بإيلاج الحشفة، فيصير مستمتعًا بأجنبية، وهذا قول بعض أصحاب الشافعي، وأكثرهم قالوا: تجوز الفيئة؛ لأن النزع ترك للوطء، وترك الوطء ليس بوطء، وقد ذكر القاضي أن كلام أحمد يقتضي روايتين كهذين الوجهين،

---

(١) انظر: الموافقات، ١/ ٢١١.

(٢) الموافقات، للشاطبي، ١/ ٢١١.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب «الجنائز، والأنبياء، والديات»، ومسلم في كتاب «القسامة»، والترمذي في كتاب «العلم».

(٤) انظر: الموافقات، ٢/ ٢١٢.

واللائق بمذهب أحمد تحريمه؛ لوجوه ثلاثة ... الوجه الثاني: أنه بالوطء يحصل الطلاق بعد الإصابة، وهو طلاق بدعة، وكما يحرم إيقاعه بلسانه، يحرم تحقيق سببه[١].

وقاعدة: لَا يُفْعَلُ الْمُحَرَّمُ الَّذِي لَا يُفْعَلُ لِغَيْرِ وَاجِبٍ: ٣/٤٨٣:

الأصل في التكاليف الإتيان بها على وجه العزيمة، وهذا في الحالات العادية، إلا أنه قد يطرأ على المكلف عوارض، وموانع، وحالات يتعذر معها الامتثال لشرع الله على وجه العزيمة؛ فهنا أباح الشارع للمكلف ارتكاب المحظور إن وجد مقتضاه، وهذه المسألة هي المعبر عنها عند الفقهاء، بقاعدة:

الضرورات تبيح المحظورات.

ومعناه أن الحرام يفعل للواجب، إن كان أولى منه؛ وهو معنى القاعدة أعلاه؛ لأنه قد يترتب على الإحجام عن فعل المحظور ضرر أكبر، فهنا يُرْتَكَب أخف الضررين؛ أي أنه إذا وجدت مفسدتان، وكان لا بد من فعلهما، ارْتُكِبَ أخفهما ضررًا، قال الزيلعي في باب شروط الصلاة: ثم الأصل في جنس هذه المسائل أن من ابْتُلِيَ بِبَلِيَّتَيْنِ، وهما متساويتان، يأخذ بأيتهما شاء، وإن اختلفا، يختار أهونهما؛ لأن مباشرة الحرام لا تجوز إلا للضرورة، ولا ضرورة في حق الزيادة[٢].

وقد وردت هذه القاعدة عند الموفق في «المغني» في معرض حديثه عن أخذ عانة الميت؛ حيث قال: «وأما العانة، فظاهر كلام الخِرَقِي أنها لا تؤخذ؛ لتركه ذكرها، وهو قول ابن سيرين، ومالك، وأبي حنيفة؛ لأنه يحتاج في أخذها إلى كشف العورة، ولمسها، وهتك الميت، وذلك مُحَرَّمٌ لا يفعل لغير واجب»[٣].

* * * * *

(١) المغني، لابن قدامة، ١١/ ٤٠.
(٢) الأشباه والنظائر، السيوطي، ٨٩.
(٣) المغني، لابن قدامة، ٣/ ٤٨٣.

الْمَبْحَثُ الْخَامِسُ
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْمَكْرُوهِ

تَمْهِيدٌ: الْمَكْرُوهُ مَا يُمْدَحُ تَارِكُهُ، وَلَا يُذَمُّ فَاعِلُهُ:

فما يمدح تاركه؛ أي فعل يمدح تاركه؛ فالفعل جنس للأحكام الخمسة.

وقوله يمدح: خرج به المباح؛ فإنه لا مدح فيه، وقوله تاركه: خرج به الواجب، والمندوب.

وقوله: «ولا يذم فاعله»؛ خرج به الحرام[1].

والمكروه ضد المندوب، ويظهر تضادهما من حدودهما على ما مضى؛ فالمندوب: ما يحمد فاعله، ولا يذم مطلقًا؛ والمكروه: ما يمدح تاركه، ولا يذم فاعله.

والنتيجة: أن كل ما يخل بالمندوب، فهو مكروه، وكل ترك للمكروه مندوب.

ومن القواعد المتعلقة بهذه الخلاصة:

الْمَطْلَبُ الأَوَّلُ: قَوَاعِدُ فِي طُرُقِ مَعْرِفَةِ الْمَكْرُوهِ.

قاعـدة: تَرْكُ السُّنَّةِ الْمُؤَكَّدَةِ مَكْرُوهٌ: ٢/٧٢ ـ ٧٣

إن من أنواع المندوب المندوب المؤكد، أو السنة المؤكدة، والقاعدة أعلاه ـ قاعدة تعريف المكروه ـ تبين أن ترك المندوب مكروه؛ ومن المندوب السنة المؤكدة؛ وعليه فترك السنة المؤكدة مكروه.

وقد وردت هذه القاعدة عند الموفق في «المغني»، وهو يتحدث عمن صلى بلا أذان، ولا إقامة: «ويكره ترك الأذان للصلوات الخمس؛ لأن النبي ﷺ كانت صلاته بأذان، وإقامة، والأئمة بعده، وأمر به، قال مالك بن الحويرث: أتيتُ النبي ﷺ أنا

---

(١) انظر: نهاية السول شرح منهاج الأصول، ١/ ٧٩؛ وانظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي، ١/ ٣٨٢.

ورجل نُوَدِّعُهُ، فقال: «إِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ، فَلْيُؤَذِّنْ أَحَدُكُمَا، وَلْيَؤُمَّكُمَا أَكْبَرُكُمَا» متفق عليه[١]، وظاهر كلام الخرقي أن الأذان سنة مؤكدة، وليس بواجب؛ لأنه جعل تركه مكروهًا، وهذا قول أبي حنيفة، والشافعي؛ لأنه دعاء إلى الصلاة، فأشبه قوله: الصلاة جامعة[٢]».

قاعدة: المُزِيلُ لِلْمَنْدُوبِ يَكُونُ مَكْرُوهًا: ٣٢٣/١٠ - ٣٢٤:

وهذه القاعدة قريبة من سابقتها، إلا أنها أقل درجة منها؛ فالأمر هناك يتعلق بالسنة المؤكدة، أما هنا، فالأمر يتعلق بالمندوب؛ سواء كان سنة مؤكدة، أو غير مؤكدة، وما يجري على السابق، يجري على اللاحق؛ من حيث أن المندوب يضاد المكروه، وما يخل، أو يزيل المندوب، فهو مكروه.

قال ابن قدامة، وهو في معرض تطبيق هذه القاعدة - عن أقسام الطلاق: «والطلاق على خمسة أضرب ....، ومكروه؛ وهو الطلاق من غير حاجة إليه، وقال القاضي: فيه روايتان؛ أحدهما: أنه محرم؛ لأنه ضرر بنفسه، وزوجته، وإعدام للمصلحة الحاصلة لهما من غير حاجة إليه، فكان حرامًا؛ كإتلاف المال، ولقول النبي ﷺ: «لَا ضَرَرَ، وَلَا ضِرَارَ»[٣]، والثانية أنه مباح؛ لقول النبي ﷺ: «أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ»، وفي لفظ: «مَا أَحَلَّ اللَّهُ شَيْئًا أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الطَّلَاقِ»، رواه أبو داود[٤]. وإنما يكون مبغضًا من غير حاجة إليه، وقد سماه النبي ﷺ حلالًا؛ ولأنه مزيل للنكاح المشتمل على المصالح المندوب إليها، فيكون مكروهًا[٥]».

---

(١) أخرجه البخاري في باب: «من قال: ليؤذن في السفر مؤذن واحد»، وباب «الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة»، وباب «إذا استووا في القراءة فليؤمهم أكبرهم»، ومسلم في باب «من أحق بالإمامة»، من كتاب «المساجد».

(٢) المغني، لابن قدامة، ٢/ ٧٢، ٧٣.

(٣) أخرجه ابن ماجة في باب «من بني في حقه ما يضر بجاره»، من كتاب «الأحكام»، والإمام مالك مرسلًا في باب «القضاء في المرفق»، من كتاب «الأقضية».

(٤) أخرجه أبو داود في باب «كراهية الطلاق»، من كتاب «الطلاق».

(٥) المغني، لابن قدامة، ١٠/ ٣٢٣، ٣٢٤.

الْمَطْلَبُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي أَنْوَاعِ الْمَكْرُوهِ:

قاعدة: كَرَاهَةَ تَحْرِيمٍ: ٤٣٣/٦:

يُطْلَقُ المكروه عند الفقهاء على عدة أمور:

إحداها: الحرام[(١)]؛ ومنه قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾﴾، [الإسراء: ٣٨]؛ أي مُحَرَّمًا، ووقع ذلك في عبارة الشافعي، ومالك؛ ومنه قول الشافعي في باب الآنية: «وأكره آنية العاج»، وفي باب السلم: «وأكره اشتراط الأعجف، والمشوي، والمطبوخ؛ لأن الأعجف معيب؛ وشرط المعيب مفسد، وقال الخرقي: «ويكره أن يتوضأ في آنية الذهب، والفضة؛ أي يحرم، لا خلاف في ذلك؛ والعلة في هذا الإطلاق الغالب في عبارة المتقدمين؛ كما قال الصيدلاني، كراهة أن يتناولهم قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾، [النحل: ١١٦]»[(٢)]، وفرق محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة بين الحرام، والمكروه كراهة تحريم، فقال: «المكروه كراهة تحريم: ما ثبت تحريمه بغير قطعي، والحرام ما ثبت بقطعي؛ كالواجب مع الفرض»[(٣)].

وقد طبق الموفق هذه القاعدة في معرض حديثه عن «قرض بني آدم»؛ حيث قال: «فأما بنو آدم؛ فقال أحمد: أكره قرضهم، فيحتمل كراهة تنزيه، ويصح قرضهم؛ وهو قول ابن جريج، والمزني؛ لأنه مال يثبت في الذمة سلمًا، فصح قرضه كسائر الحيوان، ويحتمل أنه أراد كراهة التحريم، فلا يصح قرضهم. اختاره القاضي؛ لأنه لم ينقل قرضهم، ولا هو في المرافق»[(٤)].

---

(١) انظر: المحصول، للرازي، ١/ ٢١؛ والإحكام، للآمدي، ١/ ٩٣؛ وروضة الناظر، ٢٣؛ وشرح مختصر الروضة، ١/ ٣٨٤؛ وانظر: البحر المحيط، الزركشي، ١/ ٢٩٦.

(٢) البحر المحيط، للزركشي، ١/ ٢٩٦.

(٣) نفس المصدر، ١/ ٢٩٧.

(٤) المغني، لابن قدامة، ٦/ ٤٣٣.

وقاعدة: كَرَاهَةَ تَنْزِيهٍ: ١٣/ ٣٧٢ ـ ٣٧٣:

وهذا قسيم المحظور؛ وهو ما ترجح تركه من غير وعيد[١] فيه إلا أن يقدم دليل يصرفه إلى التحريم، وإطلاق لفظ المكروه في اصطلاح الفقهاء ينصرف إلى كراهة تنزيه؛ لأن الأحكام خمسة، فاقتضى ذلك اختصاص مسمى المكروه باسم الغالب عليه أسوة ببقية الأحكام؛ لغلبة اسمه. إلا أنه إذا اطلق، انصرف إلى مسماه دون غيره، مما قد يستعمل فيه.

وهذا تطبيق لابن قدامة لهذه القاعدة؛ حيث قال عن الأضحية: «وتكره المشقوقة الأذن، والمثقوبة، وما قطع شيء منها؛ لما روي عن علي ﷺ، قال: «أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العين، والأذن، ولا نضحي بمقابلة، ولا مدابرة، ولا خرقاء، ولا شرقاء»، قال زهير: قلت لأبي إسحاق، ما المقابلة؟ قال: تقطع طرف الأذن، قلت: فما المدابرة؟ قال: تقطع من مؤخر الأذن، قلت: فما الخرقاء؟ قال: تشق الأذن، قلت: فما الشرقاء؟ قال: تشق أذنها السِّمَة، رواه أبو داود، والنسائي[٢]. قال القاضي: الخرقاء التي انثقبت أذنها، وهذا نهي تنزيه، ويحصل الإجزاء بها، لا نعلم فيه خلافًا، ولأن اشتراط السلامة من ذلك يشق؛ إذ لا يكاد يوجد سالم من هذا كله[٣].

الْمَطْلَبُ الثَّالِثُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي أَحْكَامِ الْمَكْرُوهِ:

قاعدة: مَا تَرَدَّدَ بَيْنَ الْحَلَالِ، وَالْحَرَامِ، فَأَقَلُّ أَحْوَالِهِ الْكَرَاهَةُ: ٣/ ٥٢٣:

فالفعل الواحد قد يتنازعه حكمان؛ الحل، والحرمة ـ بحسب أنظار المجتهدين ـ، فحكمه عند ابن قدامة أنه من قبيل المكروه؛ وذلك بناء على قاعدة:

---

(١) انظر: المحصول، للرازي، ١/ ٢١؛ وانظر: روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، ٢٣؛ والبحر المحيط، للزركشي، ١/ ٢٩٦؛ وشرح مختصر الروضة ١/ ٣٨٤.

(٢) أخرجه أبو داود في باب «ما يكره من الضحايا»، من كتاب «الأضاحي»، والنسائي في باب «المقابلة»؛ وهي ما قطع طرف أذنها، من كتاب «الأضاحي».

(٣) المغني، لابن قدامة، ١٣/ ٣٧٢، ٣٧٣.

قاعدة: المَكْرُوهُ لِمَا فِيهِ مِنَ الخِلَافِ، وَالشُّبْهَةِ:

أي أنه محل خلاف بين الفقهاء؛ لأن منهم من حمله على الحظر، ومنهم من حمله على التحريم، وهذه شبهة يحمل الفعل على أثرها على الكراهة، وهو رأي الغزالي في «المستصفى»، وبه صرح أصحاب الشافعي في الفروع، في أكثر المسائل الاجتهادية المختلف في جوازها[١].

إلا أن الإمام الغزالي استشكله بكون أن من أداه اجتهاده إلى تحريمه، فهو عليه حرام، ومن أداه إلى حله، فلا معنى للكراهة في حقه، إلا إذا كان في شبهة الخصم حزازة في نفسه، ووقع في قلبه، فلا يصح إطلاق لفظ الكراهة؛ لما فيه من خوف التحريم، وإن كان غالب الظن الحل، ويتجه هذا على مذهب من يقول: المصيب واحد، وأما على قول من يقول: كل مجتهد مصيب؛ فالحل عنده مقطوع به إذا غلب على ظنه.

قال الإبياري في «شرح البرهان»: «وليس في مسائل الفقه مسألة أصعب من القضاء بالكراهة في هذا القسم؛ فإنه مخالف للدليلين جميعًا، وإن كان القولان متفقًا عليهما، كان المصير إلى الكراهة خرقًا للإجماع، ثم الذي يتأتى في هذا التوقف عن الفعل، وإن كان يغلب على ظنه الحل؛ لاحتمال التحريم.

أما حمل غيره عليه، أو الفتوى بالكراهة، فلا وجه له عندي[٢]».

والحق أن ما قاله الإبياري في «شرح البرهان»: «هو التوقف»؛ والتوقف حمار الظاهرية، وهو دعوة إلى الجمود، والتقوقع، وعدم مواكبة الشريعة الإسلامية لحياة الأمة؛ في حين أن الشريعة من مقاصدها إخضاع الواقع البشري في كبريات القضايا، وصغرياتها لشرع الله.

أما ما استشكله الإمام الغزالي؛ فهو مبني على غالب ظن الحل؛ حيث قال: «ومن

(١) البحر المحيط، للزركشي، ١/ ٢٩٧.
(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ١/ ٢٩٧.

أداه إلى حله، فلا معنى للكراهة في حقه، إلا إذا كان في شبهة الخصم حزازة في نفسه، ووقع في قلبه، فلا يصح إطلاق لفظ الكراهة؛ لما فيه من خوف التحريم».

وإن كان غالب الظن الحل ...، وأما على قول من يقول: «كل مجتهد مصيب»، فالحل عنده مقطوع به إذا غلب على ظنه[١].

والحق أن هنا تردد، وليس غلبة الظن؛ بدليل الشبهة في التحريم، وهي علة مانعة من غلبة الظن؛ فلو كانت غلبة الظن حاصلة لما تردد في الحكم بالإباحة، أو التحريم؛ لأن بناء الأحكام على غلبة الظن مما هو معمول به عند الفقهاء.

وعليه يبقى ما قرر الموفق في القاعدة سالمًا، وقد وردت القاعدة في «المغني» في مسألة «زيارة النساء للقبور»؛ حيث قال الموفق: «اختلفت الرواية عن أحمد في زيارة النساء القبور؛ فروي عنه كراهته؛ لما روت أم عطية، قالت: نهينا عن زيارة القبور، ولم يُعْزَم علينا»، رواه مسلم[٢]، ولأن النبي ﷺ، قال «لَعَنَ اللَّهُ زَوَّارَاتِ الْقُبُورِ».

قال الترمذي: هذا حديث حسن[٣] صحيح، وهذا خاص في النساء، والنهي المنسوخ كان عامًّا للرجال، والنساء، ويحتمل أنه كان خاصًّا للرجال، ويحتمل - أيضًا - كون الخبر في لعن زوارات القبور، بعد أمر الرجال بزيارتها، فقد دار بين الحظر، والإباحة، فأقل أحواله الكراهة»[٤].

* * * * *

---

(١) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٢) لم يرو مسلم حديثًا بهذا اللفظ، إنما خرج حديث أم عطية في النهي عن اتباع الجنائز.

(٣) رواه أبو داود، والنسائي بهذا اللفظ: [لعن الله ...]، وإنما أخرجه البيهقي بهذا اللفظ في باب «ما ورد في نهيه عن زيارة القبور»، من كتاب «الجنائز».

(٤) المغني، لابن قدامة، ٣/ ٥٢٣.

الفَصْلُ الثَّانِي

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْحُكْمِ الْوَضْعِيِّ

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْعَزَائِمِ، وَالرُّخَصِ.

الْمَبْحَثُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْفَسَادِ، وَالصِّحَّةِ، وَالْبُطْلَانِ.

الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ: قَوَاعِدُ فِي الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءِ.

الْمَبْحَثُ الرَّابِعُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي السَّبَبِ وَالشَّرْطِ وَالْمَانِعِ.

* * *

الْفَصْلُ الثَّانِي
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْحُكْمِ الْوَضْعِيِّ

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْعَزَائِمِ، وَالرُّخَصِ:

الحكم الشرعي يقسم تقسيمًا باعتبار كونه على وفق الدليل الأصلي؛ ابتداءً، أو استثناءً؛ وحاصله أن الحكم ينقسم إلى عزيمة، ورخصة.

وَهَذِهِ قَوَاعِدُ فِي الْعَزَائِمِ، وَالرُّخَصِ:

قاعدة: كُلُّ عَزِيمَةٍ أُبِيحَ تَرْكُهَا، فَهِيَ رُخْصَةٌ، فَإِذَا تَحَمَّلَهُ أَجْزَأَهُ: ٤/٤٠٤:

لقد جعل اللّٰه هذه الشريعة المباركة سمحة سهلة، مراعية للطوارئ، وحالات الضعف، والاضطرار، وغيرها مما هو من هذا القبيل؛ فَشُرِّعَت الرخص، وهي دليل على التخفيف، واليسر، والسهولة التي تتسم بها هذه الشريعة المباركة.

والرخصة هي: الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر.

فـ «الحكم» جنس، وقولهم «الثابت»؛ إشارة إلى أن الترخص لا بد له من دليل، وإلا لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض، فَنَبَّهَ عليه بقوله: «الثابت»؛ لأنه لو لم يكن لدليل، لم يكن ثابتًا بل الثابت غيره، وقوله على خلاف الدليل: «احترز به عما أباحه اللّٰه ـ تَعَالَى ـ من الأكل، والشرب، وغيرهما، فلا يسمى رخصة؛ لأنه لم يثبت على المنع منه دليل».

و«الدليل»: أطلق هنا ـ؛ ليشمل ما إذا كان الترخيص بجواز الفعل على خلاف الفطر في السفر.

وأما على خلاف الدليل المقتضي للندب؛ كترك الجماعة بعد المطر، والمرض، ونحوهما[1].

---

(١) انظر: نهاية السول شرح منهاج الأصول، ١/ ١٢٠، ١٢١.

ومما يستخلص من هذا التعريف: أن الترخيص يكون بجواز الترك على خلاف العزيمة، أو يجوز الفعل على خلاف العزيمة، وبالمقارنة بين ما ذكره ابن قدامة، وصاحب «نهاية السول»، نجد أن ابن قدامة اقتصر على القسم المتعلق بقسم ترك العزائم.

والحق أن كل عزيمة أبيح تركها، أو فعلها؛ فهي رخصة.

وقول ابن قدامة: «إذا تحمله أجزأه» فلا شك أن هذا صحيح، يشهد لذلك أدلة العزيمة، إلا أن هذا الأمر، هل هو على إطلاقه؟ أم أن هناك ما يقيده؟

لا شك أن من الرخص ما هو واجب، والأخذ بالعزيمة في مقابل الرخص الواجبة محل تساؤل عن الإجزاء، وكذلك الشأن إذا كان الأخذ بالرخصة أولى، كل هذا يُرْجَأ إلى القواعد الموالية.

وقد طبق ابن قدامة هذه القاعدة في معرض حديثه عن «صوم المريض»؛ حيث قال: «إن السفر اعْتُبِرَت فيه المظنة؛ وهو السفر الطويل؛ حيث لم يكن اعتبار الحكمة نفسها، فإن قليل المشقة لا يبيح، وكثيرها لا ضابط له في نفسه، فاعتبرت بمظنتها؛ وهو السفر الطويل، فدار الحكم مع المظنة؛ وجودًا، وعدمًا، والمرض لا ضابط له؛ فإن الأمراض تختلف؛ منها ما يضر صاحبه الصوم، ومنها ما لا أثر للصوم فيه؛ كوجع الضرس، وجرح في الإصبع، والدُّمَّلِ، والقرحة اليسيرة، والجرب، وأشباه ذلك، فلم يصلح المرض ضابطًا، وأمكن اعتبار الحكمة؛ وهو ما يُخَافُ منه الضرر، فوجب اعتباره، فإذا ثبت هذا؛ فإن تحمل المريض، وصام مع هذا، فقد فعل مكروهًا، لما يتضمنه من الإضرار بنفسه، وتركه تخفيف الله - تَعَالَى -، وقبول رخصه، ويصح صومه، ويجزئه؛ لأنه عزيمة أبيح تركها رخصةً، فإذا تحمله أجزأه؛ كالمريض الذي يباح له ترك الجمعة إذا حضرها، والذي يباح له ترك القيام في الصلاة، إذا قام فيها»[1].

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٤/ ٤٠٤.

وقاعدة: هَلْ مِنَ الرُّخَصِ مَا يَجِبُ: ٣٣١/١٣ ـ ٣٣٢:

من الأصوليين من قسم الرخص إلى ثلاثة[1] أقسام، ومنهم من قسمها إلى أربعة[2]؛ وهي:

الندب، والإباحة، وخلاف الأولى، والوجوب؛ وهو منتهى ما تصير إليه الرخصة؛ ومثاله: أكل الميتة للمضطر، ويشهد للرخصة الواجبة:

١ـ من القرآن الكريم: قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾، [البقرة: ١٩٥]، وقوله ـ تَعَالَى ـ ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾، [النساء: ٢٩]، ومن القتل عدم الأخذ بالرخص، وبالرخص يتجنب المنهي عنه؛ وهو الإلقاء بالنفس إلى التهلكة.

٢ـ النفوس من حق الله: وهي أمانة عند المكلفين، فيجب حفظها؛ ليستوفي الله حقه منها بالعبادات، والتكليف.

٣ـ حفظ النفس: يحتل المرتبة الثانية في الضرورات الخمس؛ وبيانه أن كل ما يحفظ هذا الكلي من جانب الوجود فهو واجب.

والموفق أورد هذه القاعدة، وهو بصدد تساؤله عن «وجوب أكل الميتة على المضطر»؛ حيث قال: «وهل يجب الأكل من الميتة على المضطر؟ فيه وجهان؛ أحدهما: يجب ـ وهو قول مسروق ـ وأحد الوجهين لأصحاب الشافعي، قال الأثرم: «سئل أبو عبد الله عن المضطر يجد الميتة، ولم يأكل؟»، فذكر قول مسروق: «من اضطر، فلم يأكل، ولم يشرب، فمات، دخل النار»، وهذا اختيار ابن حامد؛ وذلك لقول الله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾، [البقرة: ١٩٥]، وترك الأكل مع إمكانه في هذا الحال إلقاء بيده إلى التهلكة؛ قال الله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ

---

(١) انظر على سبيل المثال: نهاية السول شرح منهاج الأصول، ١/ ١٢١؛ وانظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ١/ ٤٧٩.

(٢) انظر مثلًا: البحر المحيط، للزركشي، ١/ ٣٢٨، ٣٢٩؛ وانظر: شرح الكوكب المنير، ١/ ٤٧٩؛ وانظر: حاشية البناني على المحلي، ١/ ١٢١.

إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾، [النساء: ٢٩]، ولأنه قادر على إحياء نفسه بما أحله الله له، فلزمه؛ كما لو كان معه طعام حلال»[١].

وقاعدة: مَا الْأَفْضَلُ: الْعَزِيمَةُ أَمِ الرُّخْصَةُ؟ ١٢٥/٣ ـ ١٢٦:

إن قاعدة: «**الحرج مرفوع عن المكلفين**» معللة بعلتين:

إحداهما: الخوف من الانقطاع في الطريق، وبغض العبادة، وكراهية التكليف، وينتظم هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه، أو عقله، أو ماله، أو حاله.

والثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد، المختلفة الأنواع؛ مثل قيامه على أهله، وولده، إلى تكاليف أخر تأتي في الطريق؛ فربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلًا عنها، وقاطعًا بالمكلف دونها، وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء، فانقطع عنهما.

والناس في الأمر الأول على ضربين:

ضرب يحصل له بسبب إدخال نفسه في العمل تلك المشقة الزائدة على المعتاد؛ فتؤثر، أو تحدث له ضجرًا، ومللًا، وقعودًا عن النشاط إلى ذلك العمل، كما هو الغالب في المكلفين؛ فمثل هذا لا ينبغي أن يرتكب من الأعمال ما فيه ذلك، بل يترخص فيه بحسب ما شرع له في الترخص، إن كان مما لا يجوز تركه، أو يتركه، إن كان مما له تركه، وهو مقتضى التعليل؛ ودليله قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «لَا يَقْضِ الْقَاضِي، وَهُوَ غَضْبَانُ»[٢]، وقوله: «إِنَّ لِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلِأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا»[٣]، وهو الذي أشار به ـ عليه الصلاة، والسلام ـ على عبدالله بن عمرو بن العاص، حين بلغه أنه يسرد الصوم، وقد قال بعد الكبر: ليتني قبلت رخصة رسول الله ﷺ.

(١) المغني، لابن قدامة، ١٣/ ٣٣١، ٣٣٢.

(٢) أخرجه البخاري في باب «هل يقضي الحاكم أو يفتي، وهو غضبان؟» من كتاب «الأحكام»، ومسلم في باب «كراهة قضاء القاضي، وهو غضبان»، من كتاب «الأقضية».

(٣) أخرجه البخاري في كتاب «الأدب»، باب «حق الضيف»، ومسلم في كتاب «الصيام»، باب «النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به، أو فوت به حقًّا...»

وضرب شأنه أن لا يدخل عليه به ذلك الملل، ولا الكسل؛ لوازع هو أشد من المشقة، أو حاد يسهل به الصعب، أو لما في العمل من المحبة، ولما حصل له فيه من اللذة؛ حتى خف عليه ما ثقل على غيره، وصارت تلك المشقة في حقه غير مشقة، بل يزيده كثرة العمل، وكثرة العناء فيه نورًا، وراحة، أو يحفظ عن تأثير ذلك المشوش في العمل بالنسبة إليه، أو إلى غيره؛ كما جاءت في الحديث: «حُبِّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ، قَالَ: وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ»، وقال لما قام حتى تورمت، أو تفطرت قدماه: «أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا»[1]، وهذا وإن كان خاصًا به، فالدليل صحيح، وجاء في هذا المعنى من احتمال المشقة في الأعمال، والصبر عليها دائمًا كثير؛ فمن عمل الصحابة: ما جاء عن عثمان ﷺ أنه كان إذا صلى العشاء، أوتر بركعة يقرأ فيها القرآن كله.

روي عن ابن عمر، وابن الزبير ـ رضي الله عنهم ـ أنهما كانا يواصلان الصيام.

والأمر في هذا واضح؛ لأن العلة التي لأجلها نهي عن العمل الشاق مفقود في حقهم، فلم ينهض النهي في حقهم، والعلة تدور مع المعلول؛ وجودًا، وعدمًا، ولكن العمل الحاصل ـ والحالة هذه ـ هل يكون مُجْزِئًا، أم لا إذا خاف تلف نفسه، أو عضو من أعضائه، أو عقله؟

هذا مما فيه نظر، ويطلع على حقيقة الأمر فيه في:

قاعدة: الصَّلَاةُ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ

وقد نقل منع الصوم إذا خاف التلف به عن مالك، والشافعي، وأنه لا يجزئه إن فعل، ونقل المنع في الطهارة عند خوف التلف، والانتقال إلى التيمم، وفي خوف المرض، أو تلف المال احتمال؛ والشاهد للمنع قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، [البقرة: ١٩٥]، وإذا كان مَنْهِيًّا عن هذه الأشياء، وأشباهها بسبب الخوف، لا من جهة إيقاع نفس تلك العبادات، فالأمران مفترقان؛ فإن إدخال المشقة الفادحة

(١) أخرجه الخمسة إلا أبا داود، والبخاري في «التهجد»، ومسلم في «المنافقين»، والترمذي في «الصلاة»، والنسائي في «قيام الليل»، وابن ماجة في «الإقامة».

على النفس، يعقل النهي عنها مجردة عن الصلاة، والصلاة يعقل الأمر بها مجردة من المشقة، فصارت ذات قولين.

وأيضًا، فيدخل فيها النظر في قاعدة أخرى؛ وهي أن يقال: هل قصد الشارع رفع المشقة؛ لأجل أن ذلك حق لله؟ أم لأجل أنها حق للعبيد؟ فإن قلنا: إنها حق لله، فيتجه المنع حيث وجه الشارع، وقد رفع الحرج في الدين، فالدخول فيما فيه الحرج مضاد لذلك الرفع، وإن قلنا أنه حق للعبد، فإذا سمح العبد لربه بحظه كانت عبادته صحيحة؟ ولم يتمخض النهي عن تلك العبادة.

والراجح هو الأمر الثاني؛ لأمور:

منها: أن قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾، [النساء: ٢٩]، قد دل بإشارته على أن ذلك من جهة الرفق بالعباد؛ لقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾، [البقرة: ١٩٥]، يشير بذلك إلى رفع الحرج عنهم؛ لأنه أرفق بهم، وأيضًا قوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾، [الأنبياء: ١٠٧]، وأشباهها من الآيات الدالة على وضع الشريعة لمصالح العباد.

ومنها: ما تقدم من الأدلة على رفع الحرج، وإرادة اليسر؛ فإنما يكون النهي منتهضًا مع رفض الحرج، والعسر، فإذا فرض ارتفاعه بالنسبة إلى قوم، ارتفع النهي، ومما يخص مسألتنا قيام النبي ﷺ حتى تفطرت قدماه، أو تورمت قدماه، والعبادة إذا صارت إلى هذا الحد شقت، ولابد، ولكن المر في طاعة الله يحلو للمحبين، وهو ـ عليه الصلاة، والسلام ـ كان إمامهم.

وأما الثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع، إن المكلف مطلوب بأعمال، ووظائف شرعية لا بد له منها، ولا محيص له عنها، يقوم فيها بحق ربه ـ تَعَالَى ـ؛ فإذا أوغل في عمل شاقٍّ، فربما قطعه عن غيره، ولا سيما حقوق الغير التي يتعلق به، فيكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعًا عما كلفه الله به، فيقصر فيه، فيكون بذلك ملومًا غير معذور؛ إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها، ولا بحال من أحواله منها؛ ذكر البخاري، عن أبي جحيفة، قال: آخى النبي ﷺ بين سلمان، وأبي الدرداء، فزار سلمان أبا الدرداء، فرأى أم الدرداء،

وهي زوجة متبذلة، فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا، فجاء أبو الدرداء، فصنع له طعامًا، فقال له: كل، فإني صائم، فقال: ما أنا بآكل، حتى تأكل، فأكل، فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم، فقال: نم، فنام، ثم ذهب؛ ليقوم، فقال: نم، فلما كان من آخر الليل، قال: سلمان، قم الآن، فصلينا، فقال له سلمان: «إِنَّ لِرَبِّكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلِأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا؛ فَأَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ»، «فأتى النبي ﷺ فذكر له ذلك، فقال النبي ﷺ صدق سلمان[١]».

فضابط هذا الترجيح هو هذا التعليل: فإذا ظهرت علة النهي عن الإيغال في العمل، وأنه يسبب تعطيل وظائف، كما أنه يسبب الكسل، والترك، وبغض العبادة، فإذا وجدت العلة، أو كانت متوقعة، نهي عن ذلك، وإن لم يكن شيء من ذلك، فالإيغال منه حسن؛ وسبب القيام بالوظائف مع الإيغال غلبة الخوف، والرجاء، أو المحبة[٢].

أما ابن قدامة، فقد فضل القصر على الإتمام؛ حيث قال عن «القصر»: «أما القصر فهو أفضل من الإتمام في قول جمهور العلماء، وقد كره جماعة منهم الإتمام، قال أحمد: «ما يعجبني، وقال ابن عباس، للذي قال له: كنت أتم الصلاة، وصاحبي يقصر: أنت الذي كنت تقصر، وصاحبك يتم! وشدد ابن عمر على من أتم الصلاة؛ روي أن رجلًا سأله عن صلاة السفر، فقال: ركعتان، فمن خالف السنة كفر، وقال بشر بن حرب: سألت ابن عمر: كيف صلاة السفر يا أبا عبدالرحمن؟ قال: أما أنتم تتبعون سنة نبيكم ﷺ أخبرتكم، وأما لا تتبعون سنة نبيكم، فلا أخبركم؟ قلنا: فخير ما اتبع سنة نبينا يا أبا عبدالرحمن، قال: كان رسول الله ﷺ إذا خرج من المدينة، لم يزد على ركعتين، وقال ابن مسعود: صليت مع رسول الله ﷺ ركعتين، ومع أبي بكر ركعتين، ومع عمر ركعتين، ثم تَفَرَّقَت بكم الطرق.

وودت أن حظي من أربع؛ ركعتان متقلتان[٣]، وهذا قول مالك، ولا أعلم فيه

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب «الأدب»، باب «صنع الطعام والتكلف للضيف».

(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي، ٢/ ١٣٦، ١٤٥.

(٣) أخرجه البخاري في باب «من لم يتطوع في الصلاة في دبر الصلاة وقبلها»، من كتاب «التفسير»، ومسلم في باب «صلاة المسافرين وقصرها» من كتاب «المسافرين».

مخالفًا من الأئمة إلا الشافعي في أحد قوليه، قال: الإتمام أفضل؛ لأنه أكثر عملًا، وعددًا، وهو الأصل، فكان أفضل؛ كغسل الرجلين. ولنا أن النبي ﷺ كان يداوم على القصر؛ بدليل ما ذكرنا من الأخبار، وقال ابن عمر: صحبت رسول الله ﷺ، فلم يزد على ركعتين، حتى قبضه الله، وصحبت أبا بكر، فلم يزد على ركعتين، حتى قبضه الله، وصحبت عمر، فلم يزد على ركعتين، حتى قبضه الله ـ تَعَالَى ـ متفق عليه(١)؛ ولأنه إذا قصر أدى الفرض بالإجماع، وإذا أتم، اختلف فيه(٢).

وبناء على الأدلة التي أوردها الموفق؛ فإنه يمكن إضافة الأدلة التي أوردها ابن قدامة للترجيح السابق على اعتبارات علة النهي هنا في قصر السفر، إن لم يكن واقعة، فهي متوقعة؛ والقاعدة: أن ما اعتبرت مظنته، لم يلتفت إلى حقيقته، وبالتالي كان العمل بسنة رسول الله ﷺ في السفر أولى؛ لأنه ﷺ داوم على قصر الصلاة في السفر.

وقاعدة: إِذَا وَجَدَ سَبَبَ الرُّخْصَةِ ثَبَتَ حُكْمُهَا: ٣٨٨/٤ ـ ٣٨٩:

قلنا إن الرخصة هي: الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر.

فلفظ «العذر» هو السبب؛ بمعنى أن العزيمة هي الأصل إلا أن هناك حالات تعتري المكلف في أحواله تعوقه، وتمنعه عن القيام بهذه العزائم؛ ولهذا كانت هذه الظروف الطارئة، والمشاق، والحرج، أسبابًا للرخص؛ بدليل:

١ـ قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، [البقرة: ٢٨٦]، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، [الحج: ٧٨].

٢ـ من السنة: قوله ﷺ «وَمَا خُيِّرَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا»(٣).

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب «الكسوف»، باب «ما جاء في التقصير...»، والنسائي في كتاب «تقصير الصلاة في السفر».

(٢) المغني، لابن قدامة، ٣/ ١٢٥، ١٢٦.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب «الأدب»، باب «قول النبي ﷺ: «يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا»، ومسلم أخرجه في كتاب «الفضائل»، باب «مباعدته ﷺ الآثام، واختياره من المباح أسهله».

٣ـ الحاجيات مبنية على رفع الحرج: وهو القسم الثاني من الضرورات الخمس، وهي كلية شرعية قطعية؛ ومثالها رخص الإيمان، وأكل الميتة للمضطر، وغيرها.

والملاحظ أن هذه الأسباب إنما يرجع فيها إلى مظنتها، لا إلى حقيقتها؛ بناءً على قاعدة: «ما اعتبرت مظنته، لم يلتفت إلى حقيقته».

قال ابن قدامة من هذه القاعدة، وهو يتحدث عن مسألة «زوال العذر المبيح للفطر نهارًا»: «فأما إن نوى الصوم في سفره، أو مرضه، أو صغره، ثم زال عذره في أثناء النهار، لم يجزئه الفطر، رواية واحدة، وعليه الكفارة، إن وطئ، وقال بعض أصحاب الشافعي: في المسافر خاصة وجهان؛ أحدهما: له الفطر؛ لأنه أبيح له الفطر في أول النهار ظاهرًا، وباطنًا، فكانت له استدامته، كما لو قدم مفطرًا، وليس بصحيح؛ فإن سبب الرخصة زوال قبل الترخص، فلم يكن له ذلك، كما لو قدمت به السفينة قبل قصر الصلاة، وكالمريض يبرأ ....، ولو علم الصبي أنه يبلغ في أثناء النهار بالسن، أو علم المسافر أنه يقدم، لم يلزمهما الصيام قبل زوال عذرهما؛ لأن سبب الرخصة موجود، فيثبت حكمها؛ كما لو لم يعلما ذلك[1].

قاعدة: الرُّخَصُ لَا تُسْتَبَاحُ بِالْمَعْصِيَةِ: ٣/٣١٩:

المعاصي، والمحرمات لا تستجلب التخفيف؛ وذلك عملًا بقاعدة:

١ـ سد الذرائع: وبيانه أن ترتب الرخص على المعاصي يؤول إلى تكثير تلك المعاصي بسبب التوسعة على المكلف رغم أنها محرمات[2].

٢ـ ومقاصد الشريعة: من مقاصد الشريعة الإسلامية رفع الحرج، والتخفيف على المكلفين، فيما رسمته من تكاليف، والمترخص بمعصية هو رافعٌ، أو آخذٌ بالتخفيف في غير ما رسمته الشريعة الإسلامية من تكاليف، فكانت العبرة بمقاصد الشريعة، وبطل قصد وعمل المكلف المخالف لهذا القصد؛ لأن قصد المكلف ينبغي أن يكون موافقًا لقصد الشريعة، وإلا بطل.

(١) المغني، لابن قدامة، ٢/ ٣٨٨، ٣٨٩.
(٢) انظر: الفروق، القرافي، ٢/ ٣٣.

٣ـ ربط الأسباب بمسبباتها:

إن الشارع وضح الأسباب، وربطها بمسبباتها، ولم يجعل المعاصي أسبابًا للرخص بالاستقراء.

وقد طبق الموفق هذه القاعدة، وهو بصدد الحديث عن «صلاة الخوف»؛ حيث قال: «العاصي بهربه؛ كالذي يهرب من حق توجه عليه، وقاطع الطريق، واللص، والسارق، ليس له أن يصلي صلاة الخوف؛ لأنها رخصة تثبت للدفع عن نفسه في محل مباح، فلا تثبت بالمعصية، كرخص السفر»[1].

* * * * *

(١) المغني، لابن قدامة، ٣/ ٣١٩.

المَبْحَثُ الثَّانِي

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْفَسَادِ، وَالصِّحَّةِ، وَالْبُطْلَانِ

قاعدة: الفَسَادُ لَا أَثَرَ لَهُ فِي قَطْعِ الشَّرْطِ: ٤/١٣٨:

الفساد[1]، والبطلان يقابلان الصحة الشرعية؛ سواء كان ذلك في العبادات، أو في المعاملات.

فهما في العبادات عبارة عن عدم ترتب الأثر عليها، أو عدم سقوط القضاء، أو عدم موافقة الأمر؛ وفي المعاملات: عبارة عن عدم ترتب الأثر عليها[2]، وعليه فالفساد، والبطلان لا يرتبان أثرًا؛ بدليل:

١- ق: **لَا عِبْرَةَ بِمَقَاصِدِ الْمُكَلَّفِ الْمُخَالِفَةِ لِمَقَاصِدِ الشَّرْعِ**: وبيانه أن للشرع مقاصد في أوامره، ونواهيه، والفساد معنًى: عدم امتثال أوامر الشرع، ونواهيه؛ أي أن المكلف قصد غير ما قصده الشرع، فكان قصده، وعمله باطلًا، وفاسدًا، وهذا الفساد لا يمكن أن يقطع، أو يؤثر في المسائل الأخرى؛ كالشرط؛ فالشرط مسترسل، وقائم، ومنتج، ومحقق لمشروطه، ولا عبرة بما هو فاسد، وباطل؛ أي ليس مانعًا من موانع تحقق المشروط.

قال ابن قدامة عن «حول الزكاة»: «فإن كان البيع فاسدًا، لم ينقطع حول الزكاة في النصاب، وبني على حوله الأول؛ لأن الملك ما انتقل فيه إلا أن يتعذر رده، فيصير كالمغصوب على ما مضى»[3].

---

(١) هذا عند الجمهور من غير الحنيفة.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ١/ ٤٧٣؛ وانظر: نهاية السول شرح منهاج الأصول، ١/ ٩٦، ٩٧؛ وانظر: البحر المحيط، الزركشي، ١/ ٣٢٠؛ وانظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٧٧؛وانظر: مختصر الروضة، ١/ ٤٤٤.

(٣) المغني، لابن قدامة، ٤/ ١٣٨.

قاعدة: الْإِبْطَالُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِدَلِيلٍ: ١/ ٣٥٠:

الإبطال هو: عدم المطالبة، والموافقة لمقتضى ما دل عليه الأمر، فعدم المطابقة، والموافقة أمر عقلي اعتباري؛ فهو نوع نسبة، وإضافة إلى موافقة الأمر.

فالموافقة، أو عدم الموافقة تقتضي، وتستلزم نسبة بين الفعل الواقع، والأمر الشرعي مثلًا، وهذا هو الدليل؛ وعليه:

فالإبطال يقتضي، ويستلزم النسبة بين الدليل الشرعي، وبين الفعل الواقعي، وإلا لما أمكننا الحكم بالإبطال؛ فتوظيف الدليل، وتحقيق مناطه في الواقع ـ أي على الفعل ـ هو الذي مكننا من الحكم بالإبطال، قال الموفق عن تطبيق القاعدة، وهو يتحدث عن «حكم المتيمم إذا رأى ركبًا يظن أن معه ماء»؛ حيث قال: «إذا تيمم، ثم رأى ركبًا يظن أن معه ماء، وقلنا بوجوب الطلب، أو رأى خضرةً، أو شيئًا يدل على الماء في موضع، يلزمه الطلب فيه، بطل تيممه، وكذلك بأن رأى سرابًا، ظنه ماء، بطل تيممه، وهذا مذهب الشافعي؛ لأنه لما وجب الطلب، بطل التيمم، وسواء تبين له خلاف ظنه، أو لم يتبين»[١].

* * * * *

(١) المغني، لابن قدامة، ١/ ٣٥٠.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ
قَوَاعِدُ فِي الأَدَاءِ وَالقَضَاءِ

قاعدة: القَضَاءُ يُفَارِقُ الأَدَاءَ: ٣٧٨/٤:

لقد تحدث الإمام القرافي في الفرق بين القضاء، والأداء، فحرر ضوابطهما، وحدودهما؛ حيث قال:

«الأداء: إيقاع الواجب في وقته المحدد له شرعًا[١]؛ لمصلحة اشتمل عليها الوقت بالأمر الأول».

والقضاء: إيقاع الواجب خارج وقته المحدد[٢] له شرعًا؛ لأجل مصلحة فيه بالأمر الثاني.

وَعَلَيْهِ الفَرْقُ بَيْنَ الأَدَاءِ، وَالقَضَاءِ هُوَ:

١ـ الأداء: إيقاع الواجب في وقته المحدد له شرعًا، والقضاء: إيقاع الواجب خارج وقته المحدد له شرعًا.

فالقول في تعريف الأداء «في وقته» احترازٌ من القضاء؛ فضابط الفرق الأول بين الأداء، والقضاء هو: «إيقاع الواجب في الوقت، أو خارجه»، وعليه؛ فالعبادة إذا فعلت في وقتها المحدد شرعًا سميت أداءً؛ كصلاة المغرب بين غروب الشمس، وغروب الشفق، أما إذا فعلت خارج وقتها المحدد شرعًا، كانت قضاءً؛ كقضاء صلاة المغرب بعد غروب الشفق.

---

(١) انظر: المحصول، للرازي، ١/ ٢٧؛ وشرح مختصر الروضة، ١/ ٤٤٧؛ وميزان الأصول، السمرقندي، ٧؛ والبحر المحيط، للزركشي، ١/ ٣٣٢؛ وشرح الكوكب المنير، لابن النجار، ١/ ٣٦٣.

(٢) انظر: المحصول، للرازي، ١/ ٢٧؛ وشرح مختصر الروضة، ١/ ٤٤٨؛ وانظر ميزان الأصول، السمرقندي، ٨؛ والبحر المحيط، للزركشي، ١/ ٣٣٤؛ وانظر شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ١/ ٣٦٣.

٢ـ الأداء في الوقت المحدد له شرعًا لمصلحةٍ اشتمل عليها الوقت.

فالتنصيص على مصلحة اشتمل عليها الوقت: احترازٌ من انتقادات كثيرة؛ وبيان ذلك: أن نعتقد أن اللَّه ـ تَعَالَى ـ إنما عين شهر رمضان؛ لمصلحة يشتمل عليها دون غيره طردًا لقاعدة الشرع في رعاية المصالح، على سبيل التفضل، فإنا إذا لاحظنا الشرائع وجدناها مصالح في الأغلب، أدركنا ذلك، وخفي علينا في الأقل، فقلنا ذلك الأقل من جنس ذلك الأكثر، كما لو جرت عادة ملك بأن لا يخلع الأخضر إلا على الفقهاء، فإذا رأينا من خلع عليه الأخضر، ولا نعلم حاله، قلنا هو فقيه؛ طردًا لقاعدة ذلك الملك. وكذلك نعتقد فيما لم نضطلع فيه على مفسدة، ولا مصلحة أنه مصلحة إن كان في جانب الأوامر، وفيه مفسدة إن كان في جانب النواهي؛ طردًا لقاعدة الشرائع في رعاية المصالح، ودرء المفاسد على سبيل التفضل، لا على سبيل الوجوب العقلي، كما تقوله المعتزلة؛ ولهذا نقول في أوقات الصلوات إنها مشتملة على مصالح لا نعلمها.

وكذلك كل تعبدي ومعناه أن فيه مصلحة لا نعلمها، فحينئذٍ، يتعين أوقات العبادات لمصالح فيها، وتعيين الفوريات ليس كذلك، بل تبع للمأمورات، وطريان الأسباب؛ فالغريق لو تأخر سقوطه في البحر، تأخر الزمان، أو تعجل الزمان، فتأمل ذلك، وكذلك الحج تابع للاستطاعة؛ فلو تأخرت تأخرت السنة، أو تقدمت تقدمت السنة، فصار تعيين الوقت تابعًا للاستطاعة، لا لمصلحة فيه، وكذلك نقول: إن الفور تعين الوقت إذا قلنا الأمر على الفور تابع لورود الصيغة، فإن تقدمت، أو تأخرت تأخر الوقت، وكذلك أقضية الحكام تابع للوقت تابع لنهوض الحجاج، فتعينٌ حينئذٍ، وكذلك رد المغصوب، فقد ظهر الفرق بينها، وبين أوقات العبادات، فإنها متعينة لمصالح فيها، ولولاها لما تعين بعد الزوال دون ما قبله، ولا رمضان دون بقية شهور السنة، إذا اتضح ذلك الفرق، فقوله: في الحد لمصلحة اشتمل عليها الوقت، احترازٌ من تعيين الوقت لمصلحة المأمور، والتبعية لطريان الأسباب، واتجه ـ أيضًا ـ حد القضاء بذلك، لما قلنا أنه إيقاع الواجب خارج وقته المحدد لمصلحة فيه.

٣ـ والقول في القضاء بالأمر الثاني، والأداء بالأمر الأول: احترازٌ من نقض؛

وهو أن اللّٰه ـ تَعَالَى ـ جعل لقضاء رمضان جملة السنة كلها التي تلي شهر الأداء؛ فهو واجب وقع في وقته المحدود له شرعًا، وليس أداءً، فخرج بقولنا بالأمر الأول، إن القضاء وجب بأمر جديد، ودخل في حد القضاء، ولم يخرج منه بقولنا بالأمر الثاني، وسبب اندراجه في حد الأداء، أن اللّٰه ـ تَعَالَى ـ عين السنة؛ لمصلحة تختص بها لا نعلمها، فالسنة كأوقات الصلوات؛ ليست تابعة لغيرها بخلاف سنة الحج تابعة للاستطاعة(١).

والحق أن هذه القاعدة غير مطردة، فيما جعل مثلًا شرعًا، وإن لم يكن بينهما مشابهة؛ من حيث الصورة، والمعنى، من كل وجه؛ كالدية في باب القتل، والفدية في حق الشيخ الفاني، ونفقة الإجماع مقام أداء الحج في حق المعذور.

كما لا تشمل نوع ما هو مثل الأول معنى لا صورة؛ كتسليم القيمة فيما لا مثل له من الأعيان؛ ليبقى مجال العمل بالقاعدة هو النوع الذي مثل الواجب من كل وجه؛ صورة ومعنى، بأن عقل معناه كالعبادات، وتسليم المثل في المثليات بعد الاستهلاك حقيقة، أو تقديرًا بالغصب(٢).

قاعدة: الْقَضَاءُ لَا يُقْضَى: ٥/٢٠٨:

صورة المسألة: أن من أخطأ في القضاء المتعين عليه، لم يجب عليه شيء من جراء هذا الخطإ في القضاء؛ بناءً على أن القضاء لا يقضى، ومن صورة المسألة كذلك، أنه إذا كان وقت القضاء مُوَسَّعًا؛ كالمتروك بعذر، فإذا شرع في قضائه، تضيق عليه؛ لأن القضاء لا يقضى(٣).

ومما يشهد لهذه القاعدة:

١ـ الواجب لا يزداد بفواته: وبيانه أن الواجب المقضي لا يزداد بفواته، وإنما يبقى ما كان واجبًا في الذمة على ما كان عليه، فيؤديه القضاء.

---

(١) الفروق، القرافي، ١/ ٥٦، ٥٧.
(٢) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي، ٦٣، ٦٤.
(٣) البحر المحيط، للزركشي، ١/ ٣٤٠.

٢ـ لا تكليف بالمشاق؛ وذلك لأن قضاء القضاء قد يقع في خطإ، فيجب قضاء قضاء القضاء، وقد يقع خطأ في قضاء قضاء القضاء فيتعين قضاء قضاء قضاء القضاء، وهكذا، وعليه؛ فبناءً على قاعدة: «لا تكليف بالمشاق أو ما في مظنتها» كان القضاء لا يقضى.

وقد ذكر الموفق تطبيق هذه القاعدة، وهو يتحدث عن «إفساد القضاء»؛ حيث قال: «وإذا أفسد القضاء، لم يجب عليه قضاؤه؛ وإنما يقضي عن الحج الأول؛ كما لو أفسد قضاء الصلاة، والصيام، وجب القضاء للأصل، دون القضاء، كذا ههنا؛ وذلك لأن الواجب لا يزداد بفواته، وإنما يبقى ما كان واجبًا في الذمة على ما كان عليه، فيؤديه القضاء»[1].

وقاعـدة: أَوْلَيَّاتُ الْأَدَاءِ: ٣٣١/٣:

قد تجتمع عدة واجبات مع بعضها البعض على المكلف في وقت واحد، وقد تجتمع هي، والنوافل، وقد يحصل تعارضٌ، فما السبيل؟ إنه العمل بأولويات الأداء، الذي تشهد له عدة قواعد منها:

١ـ ق: إِنَّ لِلضَّرُورَاتِ الْخَمْسِ أَوْلَوِيَّاتٌ:

حفظ الدين مقدم على غيره من الضروريات، وحفظ النفس مقدم على ما سواه، من غير حفظ الدين، وهكذا.

٢ـ وق: النَّافِلَةُ لَا يَجُوزُ تَقْدِيمُهَا عَلَى الْفَرِيضَةِ: إن كان يخرجها عن وقتها المحدود؛ لأن الفريضة يترتب عنها الإثم، وعليه لا يجوز تقديم ما لا عقوبة على تركه على ما يعاقب على تركه.

٣ـ وق: دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ: فإذا اجتمع واجبان؛ أحدهما فيه مصلحة، والآخر يدرأ مفسدة؛ قُدِّمَ درء المفاسد، على جلب المصالح.

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٥/ ٢٠٨.

٤- وق: الْوَاجِبُ الْمُؤَقَّتُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمُوَسَّعِ:

لأن المؤقت مقصود لذاته في التكليف، والموسع في توسعة؛ كما أن تقديم المؤقت فيه عملٌ بالأحوط؛ أي حتى لا يخرج عن وقته المقصود.

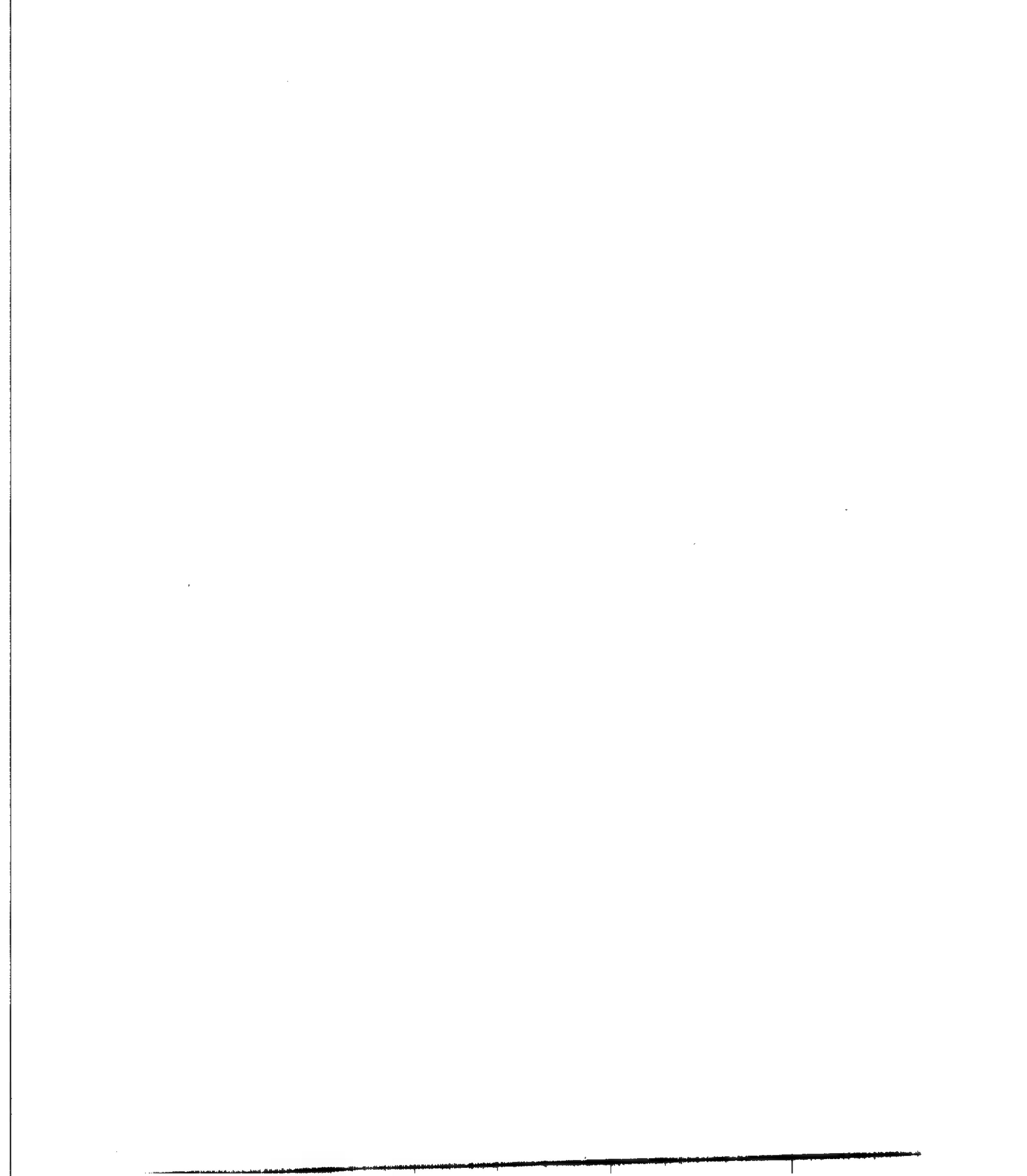
٥- وق: تَقْدِيمُ الْكُلِّيِّ عَلَى الْجُزْئِيِّ:

لأن تقديم الكلي على الجزئي تعود مصلحته على الفرد نفسه، وتقديم الكلي هو تقديم كذلك للجزئي؛ باعتبار أن الكلي العام يندرج تحته الجزئي.

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند الموفق قوله عن «اجتماع صلاتين»: «وإذا اجتمع صلاتان؛ كالكسوف مع غيره من الجمعة، أو العيد، أو صلاة مكتوبة، أو الوتر، بُدِأَ بأخوفهما فَوْتًا؛ فإن خيف فوتهما، بدأ بالصلاة الواجبة؛ كالكسوف، والوتر، بدأ بالكسوف؛ لأنه آكد، ولهذا تسن له الجماعة، ولأن الوتر يقضى، وصلاة الكسوف لا تقضى؛ فإن اجتمعت التراويح، والكسوف، فبأيهما يُبْدَأُ؟ فيه وجهان: هذا قول أصحابنا، والصحيح عندي أن الصلوات الواجبة التي تصلى في الجماعة مقدمة على الكسوف بكل حال؛ لأن تقديم الكسوف عليها يفضي إلى المشقة؛ لإلزام الحاضرين بفعلها مع كونها ليست واجبة عليهم، وانتظارهم للصلاة الواجبة، مع أن فيهم الضعيف، والكبير، وذا الحاجة، وقد أمر النبي ﷺ بتخفيف الصلاة الواجبة؛ كي لا يشق على المأمومين، فإلحاق المشقة بهذه الصلاة الطويلة الشاقة، مع أنها غير واجبة أولى، وكذلك الحكم إذا اجتمعت مع التراويح، قُدِّمَت التراويح لذلك، وإن اجتمعت مع الوتر في أول وقت الوتر، قدمت؛ لأن الوتر لا يفوت، وإن خِيفَ فوات الوتر قدم؛ لأنه يسير يمكن فعله، وإدراك وقت الكسوف، وإن لم يبق إلا قدر الوتر، فلا حاجة بالتلبس بصلاة الكسوف؛ لأنها إنما تقع في وقت النهي، وإن اجتمع الكسوف، وصلاة الجنازة، قدمت الجنازة وجهًا واحدًا؛ لأن الميت يخاف عليه»[1].

* * * * *

(١) المغني، لابن قدامة، ٣/ ٣٣١.



الْمَبْحَثُ الرَّابِعُ

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي السَّبَبِ وَالشَّرْطِ وَالْمَانِعِ

الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي السَّبَبِ:

قاعدة: السَّبَبُ يَتَعَقَّبُهُ حُكْمُهُ: ٤١/٦:

الشارع الحكيم لما وضع الأسباب قصد، إلى مسبباتها وجوبًا؛ فهو حين جعل دخول الوقت سببًا لوجوب الصلاة مثلًا، كان قصد السبب هو النظر، والقصد إلى ما يترتب عن ذلك؛ وهو وجوب الصلاة.

والدليل على ذلك:

١- ق: **لَا عَبَثَ فِي الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ**: وبيانه أنه لو قلنا أن الشارع وضع الأسباب لذاتها، من غير النظر إلى مسبباتها، لكان هذا ضربًا من العبث، ولا عبث في الشريعة؛ فوضع السبب من أجل السبب، ينفي أن تكون الشريعة وضعت لجلب المصالح، ودرء المفاسد؛ فالسبب المأمور به وضع لجلب الصالح، والسبب المنهي عنه وضع لدرء المفاسد.

٢- وق: **وَعَلَيْهِ فَالْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ إِنَّمَا شُرِعَتْ لِجَلْبِ الْمَصَالِحِ، وَدَرْءِ الْمَفَاسِدِ**: وهي مسبباتها قطعًا، فاتضح أن الأسباب إنما شرعت لأجل الأحكام، وهي المسببات.

٣- وق: **الْعُقَلَاءُ قَاطِعُونَ بِأَنَّ الْأَسْبَابَ لَمْ تَكُنْ أَسْبَابًا لِأَنْفُسِهَا**: من حيث هي موجودات فقط، بل من حيث أنها ينشأ عنها أمور أخر؛ وهي الأحكام، والمسببات[1].

٤- وق: **وَإِيقَاعُ السَّبَبِ بِمَثَابَةِ إِيقَاعِ الْمُسَبَّبِ**: لأنه لما جعل مسببًا عن مجرى العادات، عد كأنه فاعل له مباشرة، ويشهد لهذا قاعدة «مجاري العادات»؛ إذ أجري فيه نسبة المسببات إلى أسبابها؛ كنسبة الشبع إلى الطعام، والإرواء إلى الماء[2].

(١) انظر: الموافقات، ١/ ١٩٥.

(٢) نفس المصدر، ١/ ٢١١.

والحاصل أن هذه القاعدة تجمع، وتربط بين المسبب والسبب، وتعتبره آثارًا من آثار هذا الأخير.

قال الموفق عن تطبيق هذه القاعدة؛ وهو يتحدث عن شرط الخيار: «وإن شرط الخيار يومًا، أو ساعات معلومة، اعتبر ابتداء مدة الخيار من حين العقد في أحد الوجهين، والآخر من حين التفرق؛ لأن الخيار ثابت في المجلس حكمًا، فلا حاجة إلى إثباته بالشرط، ولأن حالة المجلس كحالة العقد؛ لأن لهما فيه الزيادة، والنقصان، فكان كحالة العقد في ابتداء مدة الخيار بعد انقضائه، والأول أصح؛ لأنها مدة ملحقة بالعقد، فكان ابتداؤها منه كالأجل، ولأن الاشتراط سبب ثبوت الخيار، فيجب أن يتعقبه حكمه؛ كالملك في البيع»[1].

وقاعدة: الْحُكْمُ يَتَخَلَّفُ بِتَخَلُّفِ سَبَبِهِ لَا بِتَخَلُّفِ أَحْكَامِهِ: ١٣/٥٣٠:

وهذه القاعدة عكس سابقتها؛ ذلك أن معنى الأولى «إذا وجد السبب ترتب الحكم»، ومفهومها هي هذه القاعدة، وهي: «إذا تخلف السبب تخلف المسبب».

وتطبيق هذه القاعدة عن الموفق هو ما ذكره في مسألة «حنث العبد وتكفيره»؛ حيث قال: «ثم على الرواية التي تجيز له التكفير بالمال؛ له أن يطعم، وهل له أن يعتق؟ على روايتين؛ إحداهما: ليس له ذلك؛ لأن العتق يقتضي الولاء، والولاية، والإرث، وليس ذلك للعبد، ولكن يكفر بالإطعام، وهذا رواية عن مالك، وبه قال الشافعي، على القول الذي تجيز له التكفير بالمال، والثانية: له التكفير بالعتق؛ لأن من صح تكفيره بالمال، صح بالعتق، كالحر، ولأنه يملك العبد، فصح تكفيره بإعتاقه، كالحر، وقولهم: إن العتق يقتضي الولاء، والولاية، لا نسلم ذلك في العتق في الكفارة، على ما أسلفناه، وإن سلمنا، فتخلف بعض الأحكام لا يمنع ثبوت المقتضى؛ فإن الحكم يتخلف بتخلف سببه، لا لتخلف أحكامه»[2].

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٦/ ٤١.
(٢) المغني، لابن قدامة، ١٣/ ٥٣٠.

السَّبَبُ دَلِيلٌ عَلَى النِّيَّةِ: ٥٤٥/١٣

لأن وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات بدليل:

١ـ **العقلاء قاطعون بأن الأسباب لم تكن أسبابًا لأنفسها**؛ من حيث هي موجودات فقط، بل من حيث ما ينشأ عنها من أمور أخر، وإذا كان كذلك، كان لزم من القصد إلى وضع الأسباب القصد إلى ما ينشأ عنها من المسببات(١).

٢ـ **الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح، ودرء المفاسد**: عن طريق وسائل، وأسباب... إلخ؛ فإذا كنا نعلم أن الأسباب وضعت لجلب المصالح، ودرء المفاسد لزم من القصد إلى السبب القصد إلى المسبب.

٣ـ **السبب الشرعي**: عند الأكثرين: أنه وصف ظاهر منضبط، دل السمع على كونه معرفًا للحكم الشرعي؛ كجعل دلوك الشمس معرفًا لوجوب الصلاة؛ فقوله معرفا ـ أي السبب ـ للحكم الشرعي، أدى إليه مقصود منه(٢).

٤ـ **كما يطلق السبب في لسان حملة الشريعة على:**

أ ـ علة العلة؛ كالرمي يسمى سببًا للقتل.

ب ـ والعلة بدون شرطها؛ كالنصاب، بدون الحول؛ يسمى سببًا لوجوب الزكاة.

ج ـ العلة الشرعية؛ وهي المجموع المركب من المقتضى، والشرط، وانتفاء المانع(٣).

والعلة هي أساس المقاصد، وبها تعرف.

وقد طبق الموفق هذه القاعدة، وهو يتحدث عمن لم ينو شيئًا، رجع إلى سبب اليمين، ومناهجها؛ حيث قال: «وجملته أنه إذا عدمت النية، نظرنا في سبب اليمين، وما أثارها لدلالته على النية؛ فإذا حلف لا يأوي مع امرأته في هذه الدار، نظرنا، فإن كان سبب يمينه غيظًا من جهة الدار؛ لضرر لحقه منها، أو مِنَّة عليه بها، اختصت يمينه

---

(١) انظر: الموافقات، للشاطبي، ١/ ١٩٥.
(٢) البحر المحيط، الزركشي، ١/ ٣٠٦.
(٣) نفس المصدر، ١/ ٣٠٧.

بها، وإن كان لغيظ لحقه من المرأة يقتضي جفاءها، ولا أثر للدار فيه، تعلق ذلك بإيوائه معها في كل دار؛ وكذلك إذا حلف لا يلبس ثوبًا من غزلها، وإن كان سببه المنة عليه منها، فكيفما انتفع به، أو بثمنه، حَنَثَ، وإن كان سبب يمينه خشونة غزلها، ورداءته، لم يتعد يمينه لسببه، وقد دللنا على تعلق اليمين بما نواه، والسبب دليل على النية؛ فيتعلق اليمين به»[1].

قاعـدة: السَّبَبُ الَّذِي تَمَّ شَرْطُهُ يُثْبِتُ المُسَبَّبَ: ٨/٣٣٣:

السبب المتوقف على شرط لا يصح، ولا يثبت بدون تحقيق هذا الشرط، ويستوي في ذلك شرط الكمال، وشرط الإجزاء، فلا يمكن الحكم بالكمال مع فرض توقفه على شرط؛ كما لا يصح الحكم بالإجزاء مع فرض توقفه على شرط[2]؛ بدليل:

١ـ ق: لَا يَتَحَقَّقُ المَشْرُوطُ إِلَّا بِتَحَقُّقِ شَرْطِهِ: والمسبب هنا هو المشروط، والشرط هو السبب المبني على شرط؛ فاختلال الشرط ينجم عنه اختلال المشروط، وتمام الشرط ينبني عليه قيام السبب المتحقق شرطه، وبالتالي مسببه.

٢ـ ق: الِاسْتِحَالَةُ: فلو صح وقوع المشروط بدون شرطه؛ لكان متوقف الوقوف على شرطه غير متوقف الوقوع عليه معًا، وذلك محال؛ فإن الشرط من حيث هو، يقتضي أنه لا يقع المشروط إلا عند حضوره؛ فلو جاز وقوعه دون نيته، لكان المشروط واقعًا، وغير واقع معًا، وذلك محال[3].

ومثال القاعدة عند الموفق قوله عن «واجد اللقطة» إن كان صبيًا، أو سفيهًا، أو مجنونًا؛ حيث قال: «وجملة ذلك أن الصبي، والمجنون، والسفيه، إذا التقط أحدهم لُقَطَة، تثبت يده عليها؛ لعموم الأخبار، ولأن هذا تكسب، فصح منه؛ كالاصطياد، والاحتطاب، وإن تلفت في يده بغير تفريط، فلا ضمان عليه؛ لأنه أخذ ما له أخذه، وإن تلفت بتفريط، ضمنها في ماله، وإذا علم بها وليه، لزمه أخذها؛ لأنه ليس من أهل

(١) المغني، لابن قدامة، ١٣/ ٥٤٥.
(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي، ١/ ٢٨٦.
(٣) انظر: نفس المصدر، ١/ ٢٦٨، ٢٦٩.

الحفظ، والأمانة، فإن تركها في يده ضمنها؛ لأنه يلزمه حفظ ما يتعلق به حق الصبي، وهذا يتعلق به حقه؛ فإذا تركها في يده؛ كان مضيعًا لها، وإذا أخذها الولي، عرفها؛ لأن واجدها ليس من أهل التعريف؛ فإذا انقضت مدة التعريف، دخلت في ملك واجدها؛ لأن سبب الملك تم شرطه؛ فيثبت الملك له؛ كما لو اصطاد صيدًا[1].

قاعدة: مَعَ وُجُودِ السَّبَبِ يُكْتَفَى بِإِمْكَانِ الْحِكْمَةِ، وَاحْتِمَالِهَا: ١١/١٧٠

إن السبب المشروع ما شرع إلا لحكمة، وغاية، ومقصد؛ والدليل على ذلك أمران:

الأمر الأول: الأحكام الشرعية معللة بجلب المصالح، ودرء المفاسد من المكلفين في العاجل، والآجل، وهذا ثابت بالاستقراء.

الثاني: أصل السبب قد فرض أنه لحكمة؛ بناءً على قاعدة: إن الأسباب من حيث هي أسباب شرعية لمسببات، إنما شرعت لتحصيل مسبباتها، وهي المصالح المجتلبة، أو المفاسد المستدفعة[2]، فلو ساغ شرعه مع فقدانها جملة، لم يصح أن يكون مشروعًا، وقد فرضناه مشروعًا، هذا خلف[3].

وفي معرض تطبيق هذه القاعدة يقول الموفق عن «اللعان»: «وإن طلقها، فاعتدت بالإقراء، ثم ولدت قبل مضي ستة أشهر من آخر إقرائها، لحقه؛ لأننا تيقنا أنها لم تحمله بعد انقضاء عدتها، ونعلم أنها كانت حاملًا به في زمن رؤية الدم، فيلزم أن لا يكون الدم حيضًا، فلم تنتقض عدتها به، وإن أتت به لأكثر من ذلك، لم يلحق بالزوج، وهذا قول أبي العباس ابن سُرَيج، وقال غيره من أصحاب الشافعي: يلحق به؛ لأنه يمكن أن يكون منه، والولد يلحق بالإمكان، ولنا أنها أتت به بعد الحكم بانقضاء عدتها، في وقت يمكن أن لا يكون منه فلم يلحقه؛ كما لو انقضت عدتها بوضع الحمل، وإنما يعتبر الإمكان مع بقاء الزوجية، أو العدة، وأما بعدهما، فلا يكتفى بالإمكان للحاقه، وإنما يكتفى بالإمكان لنفيه؛ وذلك لأن الفراش سبب، ومع وجود

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٨/ ٣٣٣.
(٢) انظر: أدلة هذه القاعدة في الموافقات، ١/ ٢١٣، وما بعدها.
(٣) انظر: الموافقات، ١/ ٢٥٠.

السبب يكتفى بإمكان الحكمة، واحتمالها[١].

وقاعـدة: لَا يَجُوزُ تَرْكُ السَّبَبِ الْمَعْلُومِ بِاحْتِمَالِ الْمَانِعِ: ٤٧٠/١١:

الأسباب المعلومة لا ينبغي تركها، وعدم الالتفات إليها، وإلى مسبباتها بدعوى احتمال المانع؛ وذلك بناءً على:

١- ق: الظَّنِّيَّاتُ لَا تُعَارِضُ الْقَطْعِيَّاتِ:

فما هو معلوم قد يكون ثابتًا بالقطع، أو غلبة الظن، والمحتمل وهم، وشك، وعند التعارض ينبغي أن يقدم المعلوم؛ لقوته، وثبوته على الوهمي المشكوك فيه، وعليه لا عبرة بالاحتمال في مقابل المعلوم.

٢- وق: الْمَشْكُوكُ فِيهِ لَا يُعَارِضُ الثَّابِتَ:

فالمحتمل مشكوك فيه، والمعلوم ثابت، وعند التعارض ينبغي ألا يلتفت إلى المشكوك في مقابل المعلوم الثابت.

وقد طبق الموفق هذه القاعدة عند حديثه عن «حكم من قطع يد مسلم، ثم ارتد، فأسلم، فمات»؛ حيث قال: «وإن قطع يد مسلم، فارتد، ثم أسلم، ومات، وجب القصاص على قاتله؛ نص عليه أحمد ـ رحمه الله ـ في رواية محمد بن الحكم، وقال القاضي: يتوجه عندي أنه إن كان زمن الردة تسري في مثله الجناية، لم يجب القصاص في النفس، وهل يجب الطرف الذي قطع في إسلامه؟ على وجهين ... لأن يجب بالجناية، والسراية كلها؛ فإذا لم يوجد جميعها في الإسلام، لم يجب القصاص؛ كما لو جرحه جرحين؛ أحدهما في الإسلام، والآخر في الردة، فمات منهما، ولنا أنه مسلم حال الجناية، والموت، فوجب القصاص بقتله؛ كما لو لم يرتد، واحتمال السّراية حال الردة لا يمنع؛ لأنها غير معلومة، فلا يجوز ترك السبب المعلوم باحتمال المانع؛ كما لو لم يرتد»[٢].

(١) المغني، لابن قدامة، ١١/ ١٧٠.
(٢) المغني، لابن قدامة، ١١/ ٤٧٠.

وقاعدة: إِذَا اقْتَرَنَ بِالسَّبَبِ مَانِعٌ لَمْ يَثْبُتْ حُكْمُهُ:

إذا وجد السبب، ومعه مانع؛ فإن المسبب لا ينتج أثرًا، ولا حكمًا، ولا مسببًا؛ بدليل:

١ـ **أن المشروط لا يتحقق إلا بتحقق شرطه:** فالسبب هنا، وأثره بمثابة المشروط، وانتفاء المانع بمثابة الشرط، وتحقق الشرط الذي هو السبب هنا، وأثره لا يتحقق إلا إذا انتفى المانع، أما مع وجود المانع؛ فإن الشرط مختل، والمشروط غير متحقق.

٢ـ **وق: الْحُكْمُ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا مَعَ وُجُودِ الْمُقْتَضِي، وَانْتِفَاءِ الْمَانِعِ:**

الحكم هنا هو المسبب، والمقتضي هو السبب، والمانع هو المخل بمسبب السبب.

قال الموفق عن تطبيق هذه القاعدة، وهو يتحدث عن خيار المجلس: ولنا قوله ـ عليه السلام ـ: «فَإِنْ خَيَّرَ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ، فَتَبَايَعَا عَلَى ذَلِكَ، فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ»، وقوله: «إلا أن يكون البيع كان عن خيار؛ فإن كان البيع عن خيار، فقد وجب البيع، وهذا صريح في الحكم، فلا يعول على ما خالفه، ولأن ما أثر في الخيار في المجلس، أثر فيه مقارنًا للعقد؛ كاشتراط الخيار، ولأنه أحد الخيارين في البيع، فجاز إخلاؤه عنه، كخيار الشرط، وقولهم: إنه إسقاط للخيار قبل سببه ليس كذلك، فإن سبب الخيار البيع المطلق، فأما البيع مع التخاير فليس بسبب له، ثم لو ثبت أنه سبب الخيار، لكان المانع مقارنًا له، فلم يثبت حكمه»[1].

وقاعدة: تَعْجِيلُ الْحُكْمِ قَبْلَ وُجُودِ سَبَبِهِ وَقَبْلَ وُجُودِ شَرْطِهِ جَائِزٌ: ٤٨٢/١٣:

الحكم إذا حضر سببه، وتوقف حصول مسببه على شرط، فهل يصح وقوعه بدون، شرطه أم لا؟ قولان:

اعتبار باقتضاء السبب، أو بتخلف الشرط:

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٦/ ١٦، ١٧.

فمن راعى ق: «**تَغْلِيبِ اقْتِضَاءِ السَّبَبِ لِمُسَبَّبِهِ**»، أجاز تعجيل الحكم بعد وجود سببه، وقبل وجود شرطه، وهذا ما ذهب إليه الإمام ابن قدامة؛ ومثاله حصول النصاب سبب في وجوب الزكاة، ودوران الحول شرطه، يجوز تقديمها على الخلاف؛ واعتمدوا في ذلك على:

القياس: على قوله ﷺ في ما روى عبدالرحمن بن سمرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ، فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا؛ فَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ، ثُمَّ ائْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ»[١]؛ فقياسًا على ما صرح به ﷺ في هذا الحديث، فإنه يجوز تقديم الحكم بعد وجود سببه، وقبل وجود شرطه.

ومن راعى، وغلب قاعدة: «**لا يتحقق المشروط إلا بتحقق شرطه**»؛ فإنه يرى أن تعجيل الحكم بعد وجود سببه، وقبل وجود شرطه غير جائز.

والراجح هو: أن السبب إذا كان متوقف التأثير على شرطه، فلا يصح أن يقع المسبب دونه، وهذا أصل معلوم في الأصول[٢].

وعليه:

١ـ فإذا كان الأصل صحيحًا، وهو مناقض للرأي الآخر، فالتمسك بالأصل الصحيح أولى.

٢ـ عدم التسليم بأن تلك المسائل جارية على عدم اعتبار الشرط؛ وبيانه أن من أجاز تقديم الزكاة قبل حلول الحول مطلقًا عند غير المالكية؛ بناء على أنه ليس بشرط في الوجوب؛ وإنما هو مشروط في الانحتام؛ فالحول كأنه وقت ـ عند هذا القائل ـ لوجوب الزكاة موسع، ويتحتم في آخر الوقت؛ كسائر أوقات التوسعة، وأما الإخراج قبل الحول بيسير على مذهب مالك؛ فبناءً على أن ما قارب من الشيء، فحكمه حكمه، فشرط الوجوب حاصل؛ وكذلك القول في شرط الحنث: من أجاز تقديم الكفارة عليه، فهو

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب «الأيمان والنذور»، ومسلم في كتاب «الأيمان»، باب «ندب من حلف يمينًا فرأى غيرها خيرًا منها؛ يأتي الذي هو خير، ويكفر عن يمينه».

(٢) انظر: أدلة قاعدة: **السَّبَبُ الَّذِي تَمَّ شَرْطُهُ يُثْبِتُ الْمُسَبَّبَ**.

عنده شرط في الانحتام من غير تخيير، لا شرط في وجوبها.

وعلى الجملة هذه الأشياء، وغيرها، مما ذكره الإمام الشاطبي، لم يتعين فيها التحريم على عدم اعتبار الشرط(١).

وقد طبق الموفق هذه القاعدة في معرض حديثه عن «الكفارة قبل الحنث لا تجزي»؛ حيث قال: «ولأنه كفر بعد وجود السبب، فأجزأ؛ كما لو كفر بعد الجرح، وقبل الزهوق، والسبب هو اليمين؛ بدليل قوله ـ تعالى ـ: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ﴾، [المائدة: ٨٩]، وقوله سبحانه ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾، [التحريم: ٢]، وقول النبي ﷺ «وَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ»(٢) وتسمية الكفارة كفارة اليمين، وبهذا ينفصل عما ذكروه؛ فإن الحنث شرط، وليس بسبب، وتعجيل حق المال بعد وجود سببه، وقبل وجود شرطه جائزٌ بدليل تعجيل الزكاة بعد وجود النصاب، وقبل الحول(٣).

* * *

الْمَطْلَبُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الشَّرْطِ:

قاعـدة: الشَّرْطُ يُعْتَبَرُ الْعِلْمُ بِوُجُودِهِ، وَلَا يُكْتَفَى بِاحْتِمَالِ الْوُجُودِ: ١١/ ٤٩١:

لكي يتحقق الحكم المشروط، لا بد من تحقق شرطه، من غير احتمال في ذلك، أما إن يحتمل الوجود، فهذا أمر لا يتحقق معه المشروط؛ والدليل على ذلك تعريف الشرط؛ فقد عُرِّفَ في الاصطلاح: بأنه وصف ظاهر منضبط دل الدليل الشرعي على انتفاء الحكم عند انتفائه(٤)؛ فالشرط هو الذي يلزم من انتفائه انتفاء المشروط، ومن هنا كانت القاعدة:

---

(١) انظر: الموافقات، ١/ ٣٦٩، ٣٧٢.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) المغني، ١٣/ ٤٨٢.

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة، ١/ ٤٣٥؛ وانظر: البحر المحيط، الزركشي ١/ ٣٠٩؛ وانظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ١/ ٤٥٢؛ وانظر: الفروق للقرافي، ١/ ٦٢.

قاعدة: إِذَا اخْتَلَّ الشَّرْطُ اخْتَلَّ الْمَشْرُوطُ.

إلا أن وجود المشروط ينبغي أن لا يكون وجوده وجودًا وهميًا، أو مشكوكًا فيه؛ أي محتمل الوجود؛ لأن:

١ـ **الأحكام لا تبنى على الاحتمال:** وبيانه أن الأحكام تبنى على القطع؛ أي اليقين، أو غلبة الظن، أو الظن، فأما بناؤها على الوهم؛ فهذا لم يقل به أحد من الفقهاء الأصوليين.

٢ـ **الاستقراء:** إن المتتبع للفروق الفقهية، يجد فقهاء الإسلام، وأئمتهم بنوا هذه الأحكام على غير المحتمل، أو المشكوك؛ وهذا يؤكد أن الشك والوهم ليس دليلًا شرعيًا.

وقد طبق الموفق هذه القاعدة؛ وهو يتحدث عن «عدم التساوي في وجوب القصاص على المشتركين»؛ حين قال: «ولا يعتبر في وجوب القصاص على المشتركين التساوي في سببه؛ فلو جرحه رجل جرحًا، والآخر مئة، أو جرحه أحدهما موضحة، والآخر أمّة، أو أحدهما جائفة، والآخر غير جائفة فمات، كان سواء في القصاص والدية؛ لأن اعتبار التساوي يفضي إلى سقوط القصاص عن المشتركين؛ إذ لا يكاد جرحان يتساويان من كل وجه، ولو احتمل التساوي لم يثبت الحكم؛ لأن الشرط يعتبر العلم بوجوده، ولا يكتفى باحتمال الوجود، بل الجهل بوجوده؛ كالعلم بعدمه في انتفاء الحكم»[1].

وقاعدة: الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِالشَّرْطِ إِنَّمَا هُوَ الْمُسْتَقْبَلُ، وَأَمَّا الْمَاضِي، فَلَا يُمْكِنُ تَعْلِيقُهُ: ١٤/٥٢٩ ـ ٥٣٠:

الذي يتعلق بالماضي هو المشروط، وأما زمنه فالمستقبل؛ بدليل:

١ـ **العقل:** فالعقل يحيل شرط ما مضى، وفات، فعدم إمكان تعليق الماضي واضح

(١) المغني، ١١/ ٤٩١.

لكل العقلاء.

٢ـ الشرط قد وقع على صفة لا يتغير عنها، ولا يتحول بشرط ما؛ وعليه فوقوعه بهذه الصفة يتنافى مع شرطه(١).

قال الموفق عن فروع هذه القاعدة، وهو يتحدث عن «قبض مال الكتابة»: «وإن أقر السيد يقبض مال الكتابة، عتق العبد، وإذا كان ممن يصح إقراره، وإن أقر بذلك في مرض موته قُبِلَ؛ لأنه إقرار لغير وارث، وإقرار المريض لغير وارثه مقبول، وإذا قال: استوفيت كتابتي كلها، عتق العبد، وإن قال: استوفيتها كلها، إن شاء اللّه ـ تَعَالَى ـ، وإن شاء زيد، عتق، ولم يؤثر الاستثناء؛ لأن هذا الاستثناء لا مدخل له في الإقرار، قال أحمد في رواية طالب: «إذا قال له: علي ألفٌ ـ إن شاء اللّه ـ كان مقرًّا بها، ولأن هذا الاستثناء تعليق بشرط؛ والذي يتعلق بالشرط إنما هو المستقبل، وأما الماضي، فلا يمكن تعليقه؛ لأنه قد وقع على صفة لا يتغير عنها بالشرط، وإنما يدل الشرط فيه على الشك فيه؛ فكأنه قال: استوفيت كتابتي، وأنا أشك فيه، فيلغى الشك، ويثبت الإقرار»(٢).

وقاعـدة: إِذَا شَرَطَ مَا لَمْ يُوجَدْ سَبَبُهُ لَمْ يَلْزَمْهُ: ٢٨١/٧:

شرط السبب إذا لم يتحقق، فهو مخل بحكمة السبب؛ ومن ثم كان شرطه غير لازم؛ ومثاله: كالحول في الزكاة؛ فإن عدمه مخل بحكمة النصاب؛ إذ حكمته الغنى، وكمال الغنى بالحول؛ لتحقيق تنمية المال، فعدم تمام الحول مخل بحكمة السبب، ومن ثم كان لا يلزم تحقق مشروطه(٣)؛ والدليل على هذا.

قاعـدة: الْمُسَبَّبُ لَا يَقَعُ بِدُونِ سَبَبِهِ: معطيات المسألة لدينا: سبب، وشرط، ومسبب:

السبب له شرط.

(١) انظر: المغني، ١٤/ ٥٣٠.

(٢) المغني، لابن قدامة، ١٤/ ٥٢٩، ٥٣٠.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة، ١/ ٤٣٥.

والشرط وجد دون وجود سببه؛ معناه أننا نشترط للعدم وهذا لا يلزم؛ فانتفاء سبب الشرط، أفضى إلى انتفاء المشروط.

وق: **إِذَا صَحَّ وُقُوعُ المُسَبَّبِ بِدُونِ سَبَبِهِ، لَمْ يَكُنْ سَبَبًا فِيهِ**: سبق الحديث عن قاعدة: «**السَّبَبُ الَّذِي تَمَّ شَرْطُهُ يُثْبِتُ المُسَبَّبَ**»[1]: وقاعدة: «**السَّبَبُ يَتَعَقَّبُهُ حُكْمُهُ**»[2] وهاتان القاعدتان توضحان مدى التلازم بين وجود السبب، والمسبب. فإذا صح وقوع المسبب بدون سببه؛ فمعناه أن هذا ليس سببًا له، أو أن السبب وجد، ولم يوجد سببه، وقد دللنا في القاعدتين أعلاه أن وجود السبب يقتضي وجود المسبب، فبقي أن هذا المسبب ليس له سبب؛ وهو خلاف القاعدة السابقة.

وقد طبق الموفق هذه القاعدة، وهو بصدد حديثه عن «حكم ما إذا اشترط رب الوديعة ضمان الوديعة فقبله، أو قال: أنا ضامن لها لم يضمن»، قال أحمد في «المودع»: «إذا قال أنا ضامن لها، فسرقت، فلا شيء عليه، وكذلك كل ما أصله الأمانة؛ كالمضاربة، ومال الشركة، والرهن، والوكالة؛ ولهذا قال الثوري، والشافعي، وإسحاق، وابن المنذر: وذلك لأنه شرط ضمان ما لم يوجد سبب ضمانه، فلم يلزمه كما لو شرط ضمان ما يتلف في يد مالكه»[3].

وقاعدة: الشَّرْطُ إِذَا تَقَدَّمَ يُجَابُ بِالْفَاءِ: ٥٧٣/٨:

الشرط إذا تقدم يجاب بالفاء في حالة:

أ ـ إن كان الجواب لا يصلح أن يكون شرطًا، فوجب اقترانه بالفاء؛ وذلك كالجملة الاسمية؛ نحو: «إن جاء زيد، فهو محسن»؛ وكفعل الأمر؛ نحو: جاء زيد، فاضربه؛ وكالفعلية المنفية بما؛ نحو: إن جاء زيد فما أضربه، أو لن؛ نحو: «إن جاء زيد فلن اضربه».

وَاقْرِنْ بِفَا حَتْمًا جَوَابًا لَوْ جُعِلْ ... شَرْطًا لإِنْ أَوْ غَيْرِهَا لَمْ يَنْجَعِلْ

(١) انظر: ص: ٣٦٣.
(٢) انظر: ص: ٣٦٠.
(٣) المغني، لابن قدامة، ٧/ ٢٨١.

فإن كان الجواب يصلح أن يكون شرطًا؛ كالمضارع الذي ليس منفيا بـ «ما»، ولا بـ «لن»، ولا مقرونًا بحرف التنفيس، ولا بـ «قد»؛ وكالماضي المتصرف الذي هو غير مقرون بـ «قد» ـ لم يجب اقترانه بالفاء؛ نحو «إن جاء زيد يجئ عمرو»، أو قام عمرو.

وَتَـخْـلُـفُ الْـفَـاءُ إِذَا الْمُفَـاجَـأَةْ كَـ «إِنْ تَجُدْ إِذًا لَـنَـا مُكَـافَـأَةْ»

أي إذا كان الجواب جملة اسمية، وجب اقترانه بالفاء، ويجوز إقامة «إذا» الفجائية مقام الفاء؛ ومنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾، [الروم: ٣٦]، ولم يقيد المصنف الجملة بكونها اسمية؛ استغناءً بفهم ذلك من التمثيل، وهو: إنْ «تَجُدْ إِذًا لَنَا مُكَافَأَةْ»[(١)].

ويقول الموفق عن تطبيق هذه القاعدة، وهو يتحدث عن «الكفارة»: «وإن قال: أنت علي حرام ـ إذا شاء اللّٰه، أو إلا ما شاء اللّٰه، أو إلى أن شاء اللّٰه، أو ما شاء اللّٰه؛ فكله استثناء يرفع حكم الظاهر، وإن قال: إن شاء اللّٰه، فأنت حرام، فهو استثناء يرفع حكم الظاهر؛ لأن الشرط إذا تقدم، يجاب بالفاء[(٢)].

وقاعدة: الإِسْتِثْنَاءُ كَالشَّرْطِ فِي الإِتِّصَالِ ١١/٢٢٧ ـ ٢٢٨:

يقرر ابن قدامة في هذه القاعدة: أن الاستثناء مثيل للشرط في الاتصال؛ بمعنى أنه قاس الاستثناء على الشرط، بجامع الاتصال في كل منهما؛ اتصال الشرط ـ الذي هو أصل هنا ـ بجوابه، يقاس عليه اتصال الاستثناء بإلا، والعلاقة دائمًا الاتصال.

وقد ورد تطبيق هذه القاعدة عند الموفق في معرض حديثه عن «حكم ما لو حلف، فقال: «إن شاء اللّٰه مع يمينه»»، فهذا يسمى استثناء، قال ابن عمر: روي عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ حَلَفَ، فَقَالَ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَقَدِ اسْتَثْنَى»، رواه أبو داود[(٣)]، إذا ثبت هذا؛ فإنه يشترط أن يكون الاستثناء متصلًا؛ باليمين بحيث لا يفصل بينهما كلام أجنبي، ولا يسكت بينهما سكوتًا يمكنه الكلام فيه، فأما السكوت لانقطاع نفسه، أو صوته،

---

(١) شرح ابن عقيل، ٢/٣٧٥، ٣٧٦.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٨/ ٥٧٣.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب «الأيمان والنذور»، باب «الاستثناء في اليمين».

أو من عارض في عطشه، وشيء غيرها، فلا يمنع صحة الاستثناء، وثبوت حكمه، وبهذا قال مالك، والشافعي، والثوري، وأبو عبيد، وأصحاب الرأي، وإسحاق؛ لأن النبي ﷺ قال: «مَنْ حَلَفَ فَاسْتَثْنَى»، وهذا يقتضي كونه عقيب؛ ولأن الاستثناء من تمام الكلام، فاعتبر اتصاله به كالشرط وجوابه، وخبر المبتدإ والاستثناء بإلا[(١)].

وقاعدة: الشُّرُوطُ إِذَا عُجِزَ عَنْهَا سَقَطَتْ: ٢/١١١ ـ ١١٣:

إن الشارع الحكيم لم يقصد العنت في تكاليفه، ولا الحرج بما كلف به؛ ومن هنا كانت الشروط إذا عجز عنها سقطت؛ باعتبارها من الأحكام؛ والدليل على ذلك كثير؛ منها:

١ـ من القرآن الكريم: قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، [البقرة: ٢٨٦]، وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾، [البقرة: ١٨٥]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، [الحج: ٧٨].

٢ـ ومن الحديث النبوي الشريف: قوله ﷺ: «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ»[(٢)] وقوله: «وَمَا خُيِّرَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ إِلَّا أَخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا»[(٣)]، وإنما قال: «مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا»؛ لأن ترك الإثم لا مشقة فيه.

٣ـ الإجماع: على عدم وقوع التكليف بالمشاق[(٤)]؛ وهذا يدل على أن قصد الشارع مراعاة إمكان الأداء، وسقوط ما هو من قبيل الحرج، أو المشاق، ولو كان ذلك شرطًا؛ لأنه من الأحكام الوضعية.

وقد طبق الموفق هذه القاعدة عند حديثه عن «أحكام القبلة»؛ حيث قال: «وإذا صلى بالاجتهاد إلى جهة، ثم علم أنه قد أخطأ القبلة، لم يكن عليه إعادة، وجملته أن المجتهد إذا صلى بالاجتهاد، ثم بان له أنه صلى على غير جهة الكعبة يقينًا، لم يلزمه

(١) المغني، لابن قدامة، ١١/ ٢٢٧، ٢٢٨.
(٢) سبق تخريجه .
(٣) أخرجه أحمد بن حنبل، ٥/ ٢٦٦، ٦/ ١١٦.
(٤) الموافقات، للشاطبي، ٢/ ١٢٢، ١٢٣.

الإعادة، وكذلك المقلد الذي صلى بتقليده، وبهذا قال مالك، وأبو حنيفة، والشافعي في أحد قوليه، وقال في الآخر: يلزمه الإعادة؛ لأنه بان له الخطأ في شرط من شروط الصلاة، فلزمه الإعادة، كما لو بان له أنه صلى قبل الوقت، أو بغير طهارة، أو ستارة ... ولأنه أتى بما أمر، فخرج عن العهدة؛ كالمصيب، ولأنه صلى إلى غير الكعبة للعذر، فلم تجب عليه الإعادة؛ كالخائف يصلي إلى غيرها، ولأنه شرط، عجز عنه، فأشبه سائر الشروط، وأما المصلي قبل الوقت، فإنه لم يؤمر بالصلاة، وإنما أمر بعد دخول الوقت، ولم يأت بما أمر بخلاف مسألتنا؛ فإنه مأمور بالصلاة بغير شك، ولم يؤمر إلا بهذه الصلاة، وسائر الشروط إذا عجز عنها، سقطت كذا ههنا»[1].

إلا أن الذي أرى أن هذا المكلف لما علم بحقيقة القبلة، أصبح بإمكانه إعادة الصلاة إلى القبلة، وخرج عن العاجزين عن القيام بالشروط.

المَطْلَبُ الثَّالِثُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي المَانِعِ

قاعـدة: إِذَا اجْتَمَعَ السَّبَبُ وَالْمَانِعُ كَانَ الحُكْمُ لِلْمَانِعِ: ٣١١/٩:

قد يحصل السبب إلا أنه مقترن بالمانع، فلا شك أن السبب لا يحدث أثرًا، ولا يقتضي مسببًا، اعتبارًا بالمانع؛ وذلك لأن:

- حقيقة المانع: ما يلزم من وجوده عدم وجود الحكم[2]؛ الحكم هنا هو المسبب؛ فانتفاء المسبب راجع إلى وجود المانع.

- مانع السبب يخل بحكمه: فالمانع هنا وصف وجودي يخل وجوده؛ بحكمة السبب التي لأجلها يقتضي السبب المسبب؛ كحيلولة النصاب بالغصب، والإباق، فإنها تمنع من انعقاد النصاب سببًا للوجوب[3].

قال الموفق عن فروع هذه القاعدة في معرض حديثه عن «الحضانة»: «وكل قرابة تستحق بها الحضانة منع منها مانع؛ كرق، أو كفر، أو فسوق، أو جنون، أو صغر، إذا

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٢/ ١١١، ١١٣.
(٢) البحر المحيط للزركشي، ١/ ٣١٠.
(٣) نفسه، للزركشي، ١/ ٣١١.

زال المانع؛ مثل إن عتق الرقيق، وأسلم الكافر، وعدل الفاسق، وعقل المجنون، وبلغ الصغير، عاد حقهم من الحضانة؛ لأن سببها قائم، وإنما امتنعت لمانع؛ فإذا زال المانع، عاد الحق بالسبب السابق الملازم؛ كالزوجة إذا طلقت»[1].

وقاعدة: مَا مُنِعَ مُقَارِنًا أُسْقِطَ طَارِئًا: ٩/٣٦٤:

مع وجود المانع ينتفي الحكم؛ كما أن وجوده ـ المانع ـ يخل بحكمة السبب، فهذا الحكم كما يجري على الحكم المقارن، والسبب المقارن؛ فإنه يسري عمومًا على ما هو طارئ؛ سواء كان حكمًا، أو سببًا، أو غيره؛ عملًا بقاعدة: «ما منع مقارنًا أسقط طارئًا»؛ بدليل.

١ـ **الاستصحاب**: أي أننا نستصحب حالة المنع كما هي، ما لم يرد ما يصرفنا عن المنع؛ وبالتالي تجري على ما هو طارئ، فتسقطه باعتبار لمنع يمنع.

٢ـ **القياس**: وبيانه أن المانع المقارن هو أصل مستصحب، والطارئ هو فرع، فيلحق بالمقارن بجامع نفس الحالة، إلا أن الأولى مقارنة، والثانية طارئة.

وقد طبق الموفق هذه القاعدة عند حديثه عن «سقوط القصاص»؛ حيث قال: «ولو قتل رجل أخاه، فورثه ابنه، أو أحد يرث ابنه منه شيئًا من ميراثه، لم يجب القصاص لما ذكرنا، ولو قتل خال ابنه، فورثت أم ابنه القصاص، أو جزءًا منه، ثم ماتت بقتل الزوج، أو غيره، فورثها ابنه، سقط القصاص؛ لأن ما منع مقارنًا، أسقط طارئًا، وتجب الدية. ولو قتلت المرأة أخا زوجها، فصار القصاص، أو جزء منه لابنها، سقط القصاص؛ سواء صار إليه ابتداءً، أو انتقل إليه من أبيه، أو من غيره»[2].

وقاعدة: مَعَ المَانِعِ لَا تَتَحَقَّقُ المَظَنَّةُ: ٩/٨٢:

إذا كان وجود المانع ينتفي معه الحكم، ويخل وجوده بحكمة السبب؛ فإن علاقة

(١) المغني، لابن قدامة، ٩/ ٣١١.
(٢) المغني، لابن قدامة، ٩/ ٣٦٤.

المانع بالمظنة هي انتفاء المظنة؛ والدليل على ذلك:

١ـ أن المانع ما يلزم من وجوده عدم الوجود، ومع وجود المانع ينتفي الحكم، وتحقق المظنة.

٢ـ قياس الأولى: فإذا كان المانع يمنع من وجود الحكم متحقق مظنته من باب أولى؛ لأنه منع ما هو محقق، فبالأحرى مظنة المحقق.

٣ـ العام يجري على عمومه: فالمنع على عمومه، وليس هناك ما يخصصه؛ لذا وجب إجراؤه على عمومه؛ سواء كان حكمًا أو مظنةً، أو غير ذلك.

من تطبيقات الموفق لهذه، ما ذكره في «الخلوة بالمرأة توجب العدة مطلقًا»؛ حيث قال:

«وظاهر كلام الخرقي أنه لا فرق بين أن يخلو بها مع المانع من الوطء، أو مع عدمه؛ سواء كان المانع حقيقيًا؛ كالجب، والعفة، والفتق، والرتق، أو شرعيًا؛ كالصوم، والإحرام، أو الحيض، والنفاس، والظهار؛ لأن الحكم علق ههنا على الخلوة، التي هي مظنة الإصابة دون حقيقتها، وبهذا لو خلا بها، فأتت بولد لمدة الحمل، لحقه نسبه، وإن لم يطأ، وقد روي عن أحمد أن الصداق لا يكمل مع وجود المانع؛ فكذلك يخرج في العدة، وروي عنه أن صوم شهر رمضان يمنع كمال الصداق مع الخلوة، وهذا يدل على أنه متى كان متأكدًا؛ كالإحرام، وشبهه، منع كمال الصداق، ولم تجب العدة؛ لأن الخلوة إنما أقيمت مقام المسيس؛ لأنها مظنة، ومع المانع لا تتحقق المظنة»[1].

وقاعدة: امْتِنَاعُ الْوُجُوبِ لِمَعْنًى مُخْتَصٍّ يَخْتَصُّ بِهِ: ٣٧٥/٩:

إن امتنع الوجوب بمعنى مختص بالمحل؛ لقصور في السبب الموجب ،فلا يمتنع عمله في المحل الذي لا مانع فيه؛ فالمنع لمعنى خاص يختص بمحله، ولا يتعداه، فلا يقاس عليه، إلا أنه لا يمتنع عمله في المحل الذي لا مانع فيه؛ بدليل:

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٩/ ٨٢.

قاعـدة: العِلَّةُ تَدُورُ مَعَ المَعْلُولِ وُجُودًا وَعَدَمًا:

وبيانه أن العلة هنا هي المانع، والمعلول هنا هو المحل؛ فإذا وجد المانع في محله أتى كله، وتحقق المنع، وإذا اقتضى محله، انتفى المنع.

وقد طبق ابن قدامة هذه القاعدة في معرض حديثه عن «اشتراك الأب مع غيره في قتل العمد»؛ حيث قال: «ولنا أنه شارك في القتل العمدَ العدوان فيمن يقتل به لو انفرد بقتله، فوجب عليه القصاص؛ كشريك الأجنبي، ولا نسلم أن فعل الأب غير موجب؛ فإنه يقتضي الإيجاب؛ لكونه تمخض عمدًا عدوانًا، والجناية به أعظم إثمًا وأكثر جرمًا؛ ولذلك خصه اللَّه ـ تَعَالَى ـ بالنهي عنه، فقال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُمْ﴾، [الإسراء: ٣١]، ثم قال: ﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا﴾، [الإسراء: ٣١]، ولما سئل النبي ﷺ عن أعظم الذنب، قال: «أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا، وَهُوَ خَلَقَكَ، ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ؛ خَشْيَةَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ»[(١)]، فجعله أعظم الذنوب بعد الشرك، ولأنه قطع الرحم التي أمر اللَّه ـ تَعَالَى ـ بصلتها، ووضع الإساءة موضع الاحسان؛ فهو أولى بإيجاب العقوبة، والزجر عنه، وإنما امتنع الوجوب في حق الأب المعني مختص بالمحل، لا لقصور في السبب الموجب، فلا يمتنع عمله في المحل الذي لا مانع فيه[(٢)]».

انتهى المجلد الأول

بحمد الله وتوفيقه؛ ويليه إن شاء الله المجلد الثاني وأوله

البَابُ الثَّالِثُ

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الدَّلَالَاتِ

* * * * *

(١) أخرجه البخاري في «الأدب والتوحيد»، ومسلم في «الإيمان».
(٢) المغني، لابن قدامة، ٩/ ٣٧٥.

رسائل جامعية

القواعد الأصولية

وتطبيقاتها الفقهية

عند ابن قدامة في كتابه المغني

تأليف
الدكتور الجيلالي المريني

المجلد الثاني

دار ابن عفان

دار ابن القيم

بسم الله الرحمن الرحيم

رقم الإيداع : ١٨٦٦٩/ ٢٠٠١

الترقيم الدولى : I.S.B.N
977-6052-44-4

الطبعة الأولى

١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م



دار ابن القيم للنشر والتوزيع
هاتف: ٨٢٧٤٥٤٥ - فاكس: ٨٠٥٦٥٥٤
الدمام - مدينة العمال - ص. ب: ٢٠٧٤٥
الرمز البريدي: ٣١٩٥١ بريد الخبر

دار ابن عفان
للنشر والتوزيع
الجيزة - ت: ٣٢٥٥٨٢٠ - ص. ب: ٨ بين السرايات
القاهرة: ١١ ش درب الأتراك - الأزهر - خلف الجامع الأزهر
هاتف محمول: ٠١٠١٥٨٣٦٢٦ - ٠١٠٦٥٨٣٥٠٦
جمهورية مصر العربية
E-mail:ebnaffan@hotmail.com

الْبَابُ الثَّالِثُ

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الدِّلَالَاتِ

الْفَصْلُ الْأَوَّلُ: قَوَاعِدُ فِي طَبِيعَةِ الدِّلَالَاتِ.

الْفَصْلُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ فِي دَرَجَةِ الدِّلَالَاتِ.

الفَصْلُ الأَوَّلُ

قَوَاعِدُ فِي طَبِيعَةِ الدِّلَالَةِ

* تَمْهِيدٌ لِلدِّلَالَاتِ

المَبْحَثُ الأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي العَامِّ وَالخَاصِّ.

المَبْحَثُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي المُطْلَقِ وَالمُقَيَّدِ.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الأَمْرِ وَالنَّهْيِ.

المَبْحَثُ الرَّابِعُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الِاسْتِثْنَاءِ.

المَبْحَثُ الخَامِسُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الِاسْمِ.

المَبْحَثُ السَّادِسُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي حُرُوفِ المَعَانِي.

* * *

تمهيد للدلالات

المقصود بالدلالات دلالات اللفظ والصيغ على المعنى المقصود؛ كالحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، وأحكام الأمر والنهي، ودليل الخطاب ومفهومه، وهو بحسب الوضع على أمرين؛ أحدهما: جعل اللفظ دليلًا على المعنى؛ كتسمية الإنسان ولده عطاء، وكإطلاقهم على الحائط ـ مثلًا ـ الجدار، وما في معناه، وذلك بأن يخطر المعنى ببال الواضع، فيستحضر لفظًا يعبر به عن ذلك المعنى، ثم يعرفه غيره بطريق من الطرق، فمن تكلم بلغته، يجب أن يحمله على ذلك المعنى، عند عدم القرائن.

والثاني: غلبة استعمال اللفظ على المعنى؛ حتى يصير هو المتبادر إلى الذهن، حال التخاطب به، وذلك في العرف الشرعي، والعرف العام، والخاص، والذي يهمنا هنا هو العرف الشرعي.

أ ـ العرف الشرعي؛ كإطلاقهم الصلاة على الحركات المخصوصة، والصوم على الإمساك المخصوص، والزكاة على إخراج مخصوص، فإن الشارع لم يضع اللفظ لهذه المعاني، وإنما استعمله فيها من غير وضع، وتكرر الاستعمال فيها؛ حتى صارت هي المتبادرة إلى الذهن، حال التخاطب.

ب ـ العرف العام؛ كإطلاقهم الدابة على ذوات الأربع، أو على دابة مخصوصة، عند قوم؛ كالفرس والحمار، ومفهوم الدابة في اللغة لكل ذات دبَّت، سواء ذوات الأربع وغيرها، وأهل العرف لم يضعوا اللفظ لهذا المعنى؛ الذي هو ذوات الأربع، وإنما غلب استعمالهم للفظ الدابة؛ حتى صار هو المتبادر إلى الذهن، حال التخاطب.

ج ـ العرف الخاص؛ كاصطلاح كل ذي علم على ألفاظ مخصوصة بمعان مخالفة للمفهوم اللغوي؛ كاصطلاح المتكلم في الجوهر والعرض، واصطلاح الفقيه في الجمع والفرق، واصطلاح الجدلي في الكسر والنقض والقلب، واصطلاح النحوي في الرفع والنصب والجر، فجميع هذه الطوائف لم يضعوا هذه الألفاظ لتلك المعاني المخصوصة، وإنما استعملوها استعمالًا غالبًا؛ حتى صارت هي المتبادرة إلى الذهن، حال التخاطب.

ولما جاءت شريعتنا بلغة العرب، وجب النظر فيها، وكيفية دلالتها من حيث صيغها، ومن لطف الله ـ تعالى ـ حدوث الموضوعات؛ لأنها أكثر إفادة من الإشارة، أو

المثال، وأيسرها، أما كثرة إفادتها؛ فلأنها تعمُّ كل معلوم موجود ومعدوم وغيره، بخلاف الإشارة؛ فإنها تختص بالموجود المحسوس، وبخلاف المثال؛ وهو أن يجعل لما في الضمير شكلًا؛ لتعذره، وأما كونها أيسر؛ فلأنها موافقة للأمر الطبيعي؛ لأن الحروف كيفيات تعرض للنفسي الضروري[١].

منزلة الدلالات من علم أصول الفقه:

الدلالات هي لب علم أصول الفقه، ومن أجلها خُلِق ووُضِع، والحاجة داعية إلى معرفتها، فاستيعاب مباحث الدلالات من شأنه أن يحقق عدة أمور؛ منها:

١ـ ضبط فهم النصوص والنقول، ولا ينجو الباحث وغيره في إطار التعامل منها؛ فلا بد له من قواعد فهم كلام غيره، ومن باب أولى فهم كلام الشارع، فالسبيل إلى ضبط فهم الشريعة والآخرين هو العلم بالدلالات خصوصًا، وعلم أصول الفقه عمومًا.

٢ـ العصمة من العبث بالنصوص والنقول، وتأويلها تأويلًا بعيدًا غير منضبط بقواعد الدلالات وغيرها.

٣ـ تشكيل العقلية النقدية الأصولية، التي تقدر على تأصيل المضامين، وعلى نقد هذه المضامين، تساهم فيه الدلالات بنسبة كبيرة، باعتبارها تشكل جزءًا كبيرًا من علم أصول الفقه.

والملاحظ أن الأصوليين في باب الدلالات دققوا في فهم أشياء من كلام العرب، لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإن كلام العرب متسع جدًّا، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة، دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي، واستقراء زائد على استقراء اللغوي؛ مثاله: دلالة صيغة: «افعل» على الوجوب، و«لا تفعل» على التحريم، فلو فتشت كتب اللغة لم تجد فيها شفاء في ذلك، وكذلك كتب النحو، لو طلبت معنى الاستثناء، وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون، وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب، وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو، فهذا ونحوه مما تكفل

---

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ٢/٥، ٧، ٨، ٩.

به علم أصول الفقه[١].

وفي المغني قواعد أصولية في الدلالات، وهي أكثر القواعد عددًا، فبعد استخراجي لها، صنفتها، وجعلتها كالآتي.

- **قواعد أصولية في طبيعة الدلالات.**
- **وقواعد أصولية في درجة الدلالات.**

* * * * *

(١) الإبهاج في شرح المنهاج، لعبدالكافي السبكي، وولده تاج الدين، ١/٧.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْعَامِّ وَالْخَاصِّ

المَطْلَبُ الأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْعَامِّ

قاعـدة: «ال» الاسْتِغْرَاقِيَّةُ تُفِيدُ الْعُمُومَ: ٢٦٥/١:

هذه القاعدة تتعلق بصيغ العموم، ومبناها على أن اسم الجنس إذا دخلته لام التعريف ـ لا للعهد ـ أفادت العموم.

واسم الجنس: هو الاسم الموضوع للماهية، من حيث هي، أي: لا يقيد تشخصها في الذهن، ولا عدم تشخصها؛ كأسد، فهو اسم جنس(١).

وقد ذهب جمهور الأصوليين، وعامة أهل اللغة إلى أن موجبه العموم والاستغراق؛ بدليل:

١ـ إجماع العلماء: فالعلماء أجمعوا على إجراء قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾ [النور:٢] على العموم، واستدلوا باستغراقها من غير نكير(٢).

٢ـ الاستعمال القرآني: وهذا اللفظ استعمل في عدة آيات؛ منها: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلْعَصْرِ ① إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ②﴾ [العصر: ١-٢]، ولم يرد واحدًا، وإنما أراد جنس الناس، فقال: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨] وقوله: ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ⑰﴾ [عبس: ١٧]، ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ⑥﴾ [العلق: ٦]، ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء: ٣٧]، وأراد به في جميع ذلك الجنس.

٣ـ الاستثناء دليل على العموم: وهنا يصح استثناء الجمع منه، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلْعَصْرِ ① إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ② إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [العصر: ١-٣]، فاستثنى الجمع منه، وليس في الواحد جنس؛ فدل على أن الإنسان جنس يصح استثناء

---

(١) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ١٤٧/١.
(٢) كشف الأسرار على أصول البزدوي، ١٤/١.

نوع داخل فيه.

وقد خالف في هذا أبو علي الجبائي، فقال: إنه يحمل على المعهود، ولا يقتضي الجنس؛ بدليل:

١ـ القياس: أي أنه اسم مفرد فلم يقتض الجنس، كما لو كان منكرًا[١]، والجواب عنه: أن هذا قياس مع وجود الفارق؛ لأن المعنى في الأصل أنه نكرة، والجنس معرفة، فلم يكن مقتضيًا له، بخلاف ما نحن فيه؛ فإن هذا اللفظ معرفة، ولم يتقدم هناك من يرجع اللفظ إليه بتعريفه؛ فاقتضى الجنس أو المعنى في الأصل أنه لم يستعمل في الجنس على سبيل التنكير، فلم يقتض الجنس، بخلاف مسألتنا؛ هذا اللفظ قد استعمل في الجنس على ما سبق؛ فكان مقتضيًا له، أو المعنى في الأصل أنه لا يصح استثناء الجنس منه، فلم يكن مقتضيًا للجنس، وفي مسألتنا بخلافه[٢].

وكذلك استدلوا بالجموع المعرفة باللام؛ كالمسلمين، والمشركين، والأبرار، والفجار، فهذه الألفاظ تستغرق الجنس؛ بدليل:

١ـ الإجماع: أي أنها تستعمل في الجنس، استعمالا شائعا من غير نكير أحد.

٢ـ ومن القرآن الكريم: وكذا أريد من قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَـٰتٍ﴾ [ق: ١٠]، ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ﴾ [النحل: ٨]، ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾ [يونس: ٦٧] كل الجنس لا فرد مخصوص.

٣ـ القياس: ونص الزجاج: أن الإنسان في قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ بمنزلة قوله: الناس.

٤ـ إجماع أهل اللغة: فقد انعقد إجماع أهل اللغة؛ فإن بعضهم سماها لام التجنيس، وبعضهم سماها لام الاستغراق[٣].

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة ما ذكره عن موجبات الغسل؛ حيث قال: «الموجب للغسل خروج المني، الألف واللام ـ هنا ـ للاستغراق؛ ومعناه: أن جميع

(١) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ٣٠٤/١ ٣٠٥.
(٢) انظر: نفس المصدر، ٣٠٥/١.
(٣) انظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي، ١٤/١.

موجبات الغسل... »[١].

قاعـدة: اسْمُ الْجِنْسِ إِذَا أُضِيفَ إِلَى مَعْرِفَةٍ أَفَادَ الِاسْتِغْرَاقَ: ٤٧١/١٣

من ألفاظ العموم اسم الجنس إذا أضيف إلى معرفة؛ والدليل على ذلك:

١ـ مقتضى اللغة العربية: يشهد لهذا ما أضيف من ألفاظ العموم المذكورة إلى معرفة؛ كعبيد زيد، ومال عمرو، فالأول لفظ جمع، والثاني اسم جنس أضيفا إلى معرفة، فتقتضي عموم العبيد والمال، حتى لو قال: رأيت عبيد زيد، وشاهدت مال عمرو، اقتضى ذلك أن الرؤية والمشاهدة كانت لجميع ذلك[٢].

٢ـ وعمل الصحابي: فعن عثمان وعلي ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ـ أنهما قالا في الجمع بين الأختين في الوطء بملك اليمين: (أحلتهما آية وحرمتهما آية، والتحريم أولى)، وذلك إشارة منهما إلى عموم الآيتين في التحليل، فعقلا من قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣] أنه يقتضي الإباحة، وذلك من جهة العموم؛ والعموم هنا مستفاد من «أيمانكم» التي هي جمع أضيف إلى الكاف[٣].

٣ـ الاستثناء دليل العموم: ففي المثال السابق استثنى من ذلك الجمع بين الأختين، ما هو مباح؛ بدليل قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٣].

٤ـ الحاجة داعية: وهذا دليل عام يشهد بالحجية لصيغ العموم؛ لأن الحاجة داعية إلى الخطاب بالعموم، وليس هناك مانع من جهة الطبع، ولا من جهة الشرع أن يضعوا له عبارة، فيجب أن يكونوا قد وضعوا له صيغة تدل عليه؛ كما أن من كان جائعًا أو عطشان، وثَمَّ طعامٌ مباحٌ أو غير مباح، ولا مانع منه، فإنه لا محالة يقوم على أكله وشربه[٤]، والعموم المستفاد من اسم الجنس إذا أضيف إلى معرفة أفاد الاستغراق من

---

(١) المغني، لابن قدامة، ١/٢٦٥.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٢/٤٦٦.

(٣) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ١/٣١٢.

(٤) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ١/٣١٧.

هذه الصيغ.

٥ـ والقياس: فالتعريف بالإضافة والصلة مثل التعريف اللامي(١)، بجامع التعميم فيهما.

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند «الموفق» ما ذكره في الحلف بأمانة الله؛ حيث قال: «قال القاضي: لا يختلف المذهب في أن الحلف بأمانة الله يمين مكفرة، وبهذا قال أبو حنيفة، وقال الشافعي: لا تنعقد اليمين بها، إلا أن ينوي الحلف بصفة الله ـ تعالى ـ؛ لأن الأمانة تطلق على الفرائض، والودائع، والحقوق؛ قال الله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]؛ يعني: الودائع والحقوق؛ وقال النبي ﷺ: «أَدِّ الأَمَانَةَ إِلَى مَنِ ائْتَمَنَكَ، وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ»(٢)، وإذا كان اللفظ محتملًا لم يصرف إلى أحد محتملاته إلّا بنية أو دليل صارف إليه.

ولنا: أن أمانة الله صفة له؛ بدليل وجوب الكفارة على من حلف بها، إذا نوى، ويجب حملها على ذلك عند الإطلاق؛ لوجوه:

أحدها: أن حملها على غير ذلك صرف ليمين المسلم إلى المعصية أو المكروه؛ لكونه قسمًا بمخلوق، والظاهر من حال المسلم خلافه.

والثاني: أن القسم في العادة يكون بالمعظم المحترم دون غيره، وصفة الله ـ تعالى ـ أعظم حرمة وقدرًا.

والثالث: أن ما ذكروه من الفرائض والودائع لم يعهد القسم بها، ولا يستحسن ذلك لو صرح به؛ فذلك لا يقسم بما هو عبارة عنه.

والرابع: أن أمانة الله المضافة إليه، هي صفته، وغيرها يذكر غير مضاف إليه، كما ذكر في الآيات والخبر.

(١) انظر: تفسير الشربيني على البناني، ١/٤١١.

(٢) أخرجه أبو داود في باب: يأخذ الرجل حقه من تحت يده، من كتاب البيوع، والترمذي في باب: حدثنا... من كتاب البيوع، والدارمي في باب: في أداء الأمانة... من كتاب البيوع.

والخامس: أن اللفظ عام في كل أمانة الله؛ لأن اسم الجنس إذا أضيف إلى معرفة أفاد الاستغراق؛ فيدخل فيه أمانة اللَّه التي هي صفته؛ فتعقد اليمين بها موجبة للكفارة، كما لو نواها[1]».

قاعدة: النَّكِرَةُ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ تَعُمُّ: ٢٠/١١

النكرة اسم وضع لفرد من أفراد الجملة، وبيان عمومها، عند اتصال دليل العموم بها، وهي في النفي تعم، سواء دخل حرف النفي على نفسها؛ كقولك: لا رجل في الدار، أو على الفعل الواقع عليها؛ كقولك: ما رأيت رجلا، وفي الوجهين يثبت العموم فيها ضرورة واقتضاء.

١ـ ضرورة: لأنه لما نُفي رؤية رجل منكر، فقد نُفي رؤية جميع الرجال؛ لأنه نفي رؤية هذه الحقيقة، وهي موجودة، فكان من ضرورته انتفاء رؤية جميع الأفراد؛ لئلا يلزم الجمع بين النقيضين؛ إذ لو كان رأى رجلًا واحدًا لا ينتفي رؤية تلك الحقيقة.

٢ـ الإجماع والنصوص: الدالة على أن كلمة: «لا إله إلا اللَّه» كلمة توحيد، وإنما صح ذلك لما كان نفي النكرة موجبًا للعموم.

ومن النصوص، ما ذكره من أن اليهود لما قالت: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١]، رد اللَّه ـ تعالى ـ قولهم بقوله ـ عزَّ اسمه ـ: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام: ٩١]، ولو لم يفد الكلام الأول العموم لما كان هذا[2].

وقد يعترض على هذا بكونه يصح الإضراب عنه بإثبات التثنية والجمع؛ مثل أن يقول: ما رأيت رجلًا، بل رأيت رجالًا[3].

والجواب على هذا أنه لا يسلم ذلك، ولئن سلم، فنقول:

ـ القياس: بقرينة الإضراب، يفهم المراد نفي صفة الوحدة، لا نفي نفس الحقيقة؛ كما لو قال: ما رأيت رجلًا كوفيًا، يدل على انتفائه رؤية هذه الحقيقة الموصوفة، لا

(١) المغني، لابن قدامة، ١٣/٤٧٠، ٤٧١.
(٢) انظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي، ١٣/٢.
(٣) انظر: نفس المصدر، ١٣/٢.

مطلق الحقيقة، كذا هذا[1].

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند ابن قدامة؛ قوله: «فإن قال: والله، لا وطئت واحدة منكن، ونوى واحدة بعينها، تعلقت يمينه بها وحدها، وصار موليًا منها دون غيرها، وإن نوى واحدة مبهمة منهن، لم يصر موليًا منهن في الحال، وذكر القاضي: أنه إذا أطلق، كان الإيلاء في واحدة غير معينة، وهو اختيار بعض أصحاب الشافعي؛ لأن لفظه تناول واحدة منكرة، فلا يقتضي العموم، ولنا: أن النكرة في النفي تعم؛ كقوله: ﴿مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً﴾ [الجن: ٣]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤]، وقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]»[2].

وقاعدة: مَنْ لِلْعُمُومِ: ٣٠٣/٨

«مَنْ» كلمة مبهمة، وهي عبارة عن ذات من يعقل، وبه تحتمل الخصوص والعموم، ألا ترى أنه إذا قيل: من في الدار؟ يستقيم في جوابه: فيها فلان وفلان؟ وإذا قال: من أنت؟ يستقيم في جوابه: أنا فلان، فمتى وصلت هذه الكلمة بمعهود، كانت للخصوص، وإذا وصلت بغير المعهود، تحتمل العموم والخصوص، والأصل فيها العموم؛ بدليل:

١ـ من القرآن الكريم: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٤٢]، وقال: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٤٣]، إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [يونس: ٤٣]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]؛ والمراد: العموم.

٢ـ من السنة النبوية: قوله ﷺ: «مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا، فَلَهُ سَلَبُهُ»[3]، «وَمَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ، فَهُوَ آمِنٌ»[4].

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي، ١٣/٢.
(٢) المغني، لابن قدامة، ٢٠/١١.
(٣) أخرجه البخاري في باب: من لم يخمس السلاب من كتاب الخمس، ومسلم في باب: استحقاق القاتل سلب القتيل من كتاب الجهاد.
(٤) أخرجه مسلم في باب: فتح مكة من كتاب الجهاد، وأبو داود في باب: ما جاء في خبر مكة من كتاب الإمارة.

٣ـ **الحاجة داعية**: قال صاحب المحكم: فـ «مَنْ» اسم يغني عن الكلام الكثير المتناهي في القضاء والطول؛ فإذا قلت: من يقم، أقم معه، كان كافيًا عن ذكر جميع الناس، ولولا «مَنْ» لاحتجتَ إلى ذكر الأفراد، ثم لا تجد إلى ذلك سبيلا[١].

ومن تطبيقات هذه القاعدة؛ ما ذكره «الموفق» عن اللقطة؛ حيث قال: «وكل ما جاز التقاطه ملك بالتعريف، عند تمامه، أثمانًا كانت، أو غيرها، هذا كلام الخرقي؛ فإن لفظه عام في كل لفظة، وقد نقل ذلك عن أحمد؛ فإن محمد بن الحكم روى عنه في الصياد يقع في شصه الكيس، أو النحاس، يعرفه سنة، فإن جاء صاحبه، وإلا فهو كسائر ماله، وقال الخلال: كل من روى عن أحمد، أنه يعرفه سنة، ويتصدق به، والذي نقل: أنه يعرفه أبدًا، قول قديم، رجع عنه، واحتجوا بما روي عن ابن عمر، وابن عباس، وابن مسعود، مثل قولهم، ولأنها لقطة لا تملك في الحرم؛ فلا تملك في غيره؛ كالإبل؛ ولأن الخبر ورد في الأثمان، وغيرها لا يساويها لعدم الغرض المتعلق بعينها؛ فمثلها يقوم مقامها، من كل وجه، بخلاف غيرها.

ولنا: عموم الأحاديث في اللفظة جميعًا؛ فإن النبي ﷺ سئل عن اللقطة: فقال: «عَرِّفْهَا سَنَةً»، ثم قال في آخره: «فَانْتَفِعْ بِهَا، أَوْ فَشَأْنُكَ بِهَا»[٢]، وفي حديث عياض ابن حمار: «مَنْ وَجَدَ لُقَطَةً»، وهو لفظ عام»[٣].

قاعـدة: الْعَامُّ الَّذِي أُرِيدَ بِهِ الْخُصُوصُ: ٤٠١/١٠

والمراد به الخصوص ليس عمومه مرادًا لا حكمًا، ولا تناولًا، بل هو كلي من حيث أن له أفرادًا، بحسب الأصل، استعمل في جزئي؛ أي: فرد منها، ومن ثم، أي: من هنا؛ وهو أنه كلي استعمل في جزئي؛ أي: من أجل ذلك كان مجازًا قطعًا؛ نظرًا لحيثية الجزئية[٤]؛ والدليل على ذلك:

---

(١) البحر المحيط، للزركشي، ٧٣/٣.

(٢) أخرجه النسائي في باب: المعدن في كتاب الزكاة، والدارقطني في باب: في المرأة تقتل إذا ارتدت من كتاب الأقضية والأحكام.

(٣) المغني، لابن قدامة، ٣٠٢/٨، ٣٠٣.

(٤) شرح المحلي، على جمع الجوامع، ٥/٢.

١ـ من القرآن الكريم: قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]؛ أي: نعيم بن مسعود الأشجعي؛ لقيامه مقام كثير في تثبيطه المؤمنين عن ملاقاة أبي سفيان وأصحابه، و: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ﴾ [النساء: جزء من آية ٥٤]؛ أي: رسول الله ﷺ؛ لجمعه ما في الناس من الخصال الجميلة، وقيل: «الناس» في الآية الأولى وفد من عبد القيس، وفي الثانية العرب[(١)]؛ فسبب النزول هو الذي بيّن أن العام أُرِيدَ به الخصوص، كما أن السياق يوضح نوع العام المقصود.

وقد طبق «الموفق» هذه القاعدة في ألفاظ الطلاق؛ حيث قال: «وإذا طلقها بلسانه، واستثنى شيئًا بقلبه، وقع الطلاق، ولم ينفعه الاستثناء؛ وجملة ذلك أن ما يتصل باللفظ من قرينة أو استثناء؛ على ثلاثة أضرب... الضرب الثاني: ما يقبل الخطأ، ولا يقبل نية، لا في الحكم، ولا فيما بينه وبين الله ـ تعالى ـ؛ وهو أن يقول: أنت طالق ثلاثًا، ويستثني بقلبه: إلا واحدة، أو أكثر، فهذا لا يصح؛ لأن العدد نص فيما تناوله لا يحتمل غيره، فلا يرتفع بالنية ما ثبت بنص اللفظ؛ فإن اللفظ أقوى من النية، ولو نوى بالثلاث اثنتين، كان مستعملًا للفظ في غير ما يصلح له، فوقع مقتضى اللفظ، وألغيت نيته.

وحكي عن بعض الشافعية: أنه يُقبل فيما بينه، وبين الله ـ تعالى ـ؛ كما لو قال: نسائي طوالق، واستثنى بقلبه إلا فلانة، والفرق بينهما أن «نسائي» اسم عام، يجوز التعبير عن بعض ما وضِعَ له، وقد استعمل العموم بإزاء الخصوص كثيرًا، فإذا أراد به البعضَ صح[(٢)]».

قاعـدة: الْعَامُّ يَجْرِي عَلَى عُمُومِهِ، إِلَّا فِيمَا يَخُصُّه الدَّلِيلُ: ١٣/٢٠٩

إن العام موجب للحكم فيما يتناوله ويستغرقه، ويستوي في ذلك الأمر، والنهي، وغيرهما، إلا فيما خص، فلا يمكن اعتبار العموم فيه؛ لانعدام محله.

والدليل على أن العموم موجب العمل بعمومه:

---

(١) شرح المحلي، على جمع الجوامع، ٢/٥.
(٢) المغني، لابن قدامة، ١٠/٤٠١.

١ـ من القرآن الكريم: ﴿ٱتَّبِعُوا مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ٣]؛ والاتباع لفظ خاص في اللغة بمعنى معلوم، وفي المنزل عام وخاص، فيجب بهذا الخاص اتباع جميع المنزل، والاتباع إنما يكون بالاجتهاد والعمل به، وليس في التوقف اتباع للمنزل، فعرفنا أن العمل واجب بجميع ما أنزل، على ما أوجبته صيغة الكلام، إلا ما يظهر نسخه بدليل.

٢ـ ومن السنة: فقد ظهر الاستدلال بالعموم، عن رسول الله ﷺ «حيث دعا أُبيَّ ابن كعب رضي الله عنه وهو في الصلاة، فلم يجبه، وبيَّن له خطأه فيما صنع؛ بالاستدلال بقوله ـ تعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٢٤]»[1] وهذا عامٌّ.

٣ـ إجماع الأمة من الصحابة، وغيرهم:

على التمسك بعمومات الكتاب، والسنة، وكلام العرب، ما لم يوجد دليل مخصص، وكانوا يطلبون دليل الخصوص لا العموم، ليخصصوا به العموم، لا دليل العموم، مع وجود الصيغ المذكورة؛ فمن ذلك:

ـ أنهم استدلوا على إرث فاطمة ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ـ في أبيها ﷺ بعموم قوله ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، حتى روى أبو بكر رضي الله عنه حديث: «نَحْنُ مَعَاشِرَ الأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ؛ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ»[2]، ليخصصوا به العموم.

ـ ولما نزلت: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ٩٥]، قال ابن أم مكتوم: إني ضرير البصر؛ فنزل قوله: ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ: ﴿غَيْرُ أُولِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥]، فخصصه وغيرَه من أولي الضرر من العموم[3].

قاعدة: **شَرْعُ مَنْ قَبْلَنَا شَرْعٌ لَنَا، مَا لَمْ يُنْسَخْ: ٢٠٨/١٣ـ٢٠٩**

وبيانه أن الله ـ وعَزَّ وَجَلَّ ـ أخبر عن نوح ـ عليه السلام ـ أنه قال: ﴿رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى

(١) أصول السرخسي، ١٣٥/١.

(٢) أخرجه البخاري في «الخمس وفضائل أصحاب النبي والفرائض»، ومسلم في «الجهاد».

(٣) شرح مختصر الروضة، ٤٧٩/٢، ٤٨٠.

مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ﴾ [هود: ٤٥] ، وجه الدليل منه أن الله ـ تعالى ـ كان ضمن لنوح نجاة أهله، ثم أهلك ولده، فاحتج نوح على الله ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ بلفظ العموم؛ وهو قوله: «أهلي»، فأقره الله ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ على ذلك، ولم ينكر تعلقه به، وإنما بيَّن ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ أن ولده خارج عن جملة أهله، بمعنى اختص به؛ وهو أنه عمل غير صحيح، فدل على أن اللفظ على عمومه، إلا فيما يخصصه[1].

ـ القرآن نزل بلسان العرب، ومن لسان العرب العام المطلق، الذي يجري على عمومه، إلا أن يخصص، يشهد لهذا ما روي عن عبدالله بن الزِّبعري، أنه لما نزل قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [الأنبياء: ٩٨] قال: (لأخصمن محمدًا)، فجاء إلى الرسول ﷺ فقال: «قد عُبِدَتِ الملائكةُ، وعُبِدَ المسيحُ، فيدخلون النار؟ فأنزل الله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنبياء: ١٠١]، وعبدالله بن الزِّبعري من فصحاء أهل اللسان، وأحد من يعد بالبلاغة في الكلام في ذلك العصر، وقد عقل من هذه الصيغة المطلقة العموم؛ حتى طالب بدخول الملائكة والمسيح فيها بحكم العموم، فادعى أنه يخصهم بذلك، لأنه علم أنهم غير داخلين، وأقره النبي ﷺ على ما سبق إلى وهمه، وما أنكره عليه تعلقه بظاهر اللفظ، ومطالبته بمقتضى العموم، وهو ﷺ أفصح العرب لسانًا، حتى وردت الأدلة الدالة على التخصيص، وإخراج من اقتضى دخولهم في اللفظ العام، ولو لم يكن للعموم صيغة موضوعة في اللغة تدل عليه، لما حسن من عبدالله بن الزِّبعري أن يدعي أنه يخصصه بذلك، ولكان ﷺ ينكر عليه، ولم يحتج إلى انتظاره دليلَ التخصيص، والقرآن بلغهم على لسانهم، فيعقلون منه ما يعقلون من الكلام الجاري بينهم، إذا تخاطبوا به[2].

ومن تطبيقات هذه القاعدة، ما ذكره عمن سوى اليهود، والنصارى، والمجوس؛ حيث قال: «ومن تمسك بدين آدم وإدريس؛ وجهان:

أحدها: يقرون بالجزية؛ لأنهم من أهل الكتاب؛ فأشبهوا اليهود والنصارى، وقال

---

(١) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ٣٠٩/١.

(٢) شرح اللمع، للشيرازي، ٣٠٩/١، ٣١٠.

أبو حنيفة: تقبل من جميع الكفار، إلا العرب؛ لأنهم رهط النبي ﷺ، فلا يقرون على غير دينه، وغيرهم يقر بالجزية؛ لأنه يقر بالاسترقاق، فأقروا بالجزية، كالمجوس، وعن مالك: أنها تقبل من جميعهم، إلا مشركي قريش؛ لأنهم ارتدوا، وعن الأوزاعي، وسعيد بن عبدالعزيز: أنها تقبل من جميعهم، وهو قول عبدالرحمن بن يزيد بن جابر؛ لحديث بريرة؛ ولأنه كافر؛ فيقر بالجزية، كأهل الكتاب، ولنا: قول الله - تعالى -: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وقول النبي ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ؛ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوهَا، عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ، وَأَمْوَالَهُمْ، إِلَّا بِحَقِّهَا»[١]، وهذا عام خص منه أهل الكتاب بالآية، والمجوس بقول النبي ﷺ: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ»[٢]، فمن عداهم من الكفار يبقى على قضية العموم»[٣].

وقاعدة: تَرْكُ الِاسْتِفْصَالِ فِي حِكَايَةِ الْحَالِ مَعَ قِيَامِ الِاحْتِمَالِ يَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الْعُمُومِ فِي الْمَقَالِ: ١/٤٠٤

المراد بالحكاية: الذكر والتلفظ، وبالحال: حال الشخص، وشمل حكاية الحال كون الحاكي صاحب الحال أو غيره، والقول ينزل منزلة العموم؛ إشارة إلى أنه ليس من العام المصطلح؛ لاختصاصه بالمقال، وأما ترك الشارع الاستفصال - أي: طلب التفصيل في حكاية الأحوال، مع قيام الاحتمال - فينزل منزلة العموم في المقال[٤]؛ بدليل:

١- فعله ﷺ: حيث قال: ﷺ لغيلان بن سلمة الثقفي، وقد أسلم على عشر نسوة: «أَمْسِكْ أَرْبَعًا، وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ»[٥]،لم يستفصله - عليه الصلاة والسلام -؛ هل تزوجهن معًا، أو مرتبًا، فلولا أن الحكم به يعم الحالين؛ لما أطلق الكلام؛ أي: الجواب؛ لامتناع

---

(١) أخرجه البخاري في باب: «الزكاة» وباب: «أخذ العناق في الصدقة من كتاب الزكاة»، ومسلم في باب: «الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله من كتاب الإيمان».

(٢) أخرجه مالك في الموطإ في باب: «جزية أهل الكتاب والمجوس في كتاب الزكاة».

(٣) المغني، لابن قدامة، ١٣/٢٠٨، ٢٠٩.

(٤) انظر: نشر البنود على مراقي السعود، ١/٢١٤.

(٥) أخرجه أبو داود في كتاب الطلاق باب: في من أسلم، وعنده نساء أكثر من أربع أو أختان، والترمذي في كتاب النكاح باب: ما جاء في الرجل يسلم، وعنده عشر نسوة.

الإطلاق في موضع التفصيل المحتاج إليه.

٢ـ وقوله ﷺ: وكذلك كل من أسلم على أكثر من أربع نسوة؛ كقيس بن الحارث الأسدي؛ قال: أسلمت، وعندي ثمان نسوة، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: اختر منهن أربعًا.

٣ـ فعله ﷺ: ومن ترك الاستفصال في حكاية الأحوال حديث فاطمة بنت أبي حبيش: أن النبي ﷺ قال لها، وقد ذكرت له أنها تستحاض: «إِنَّ دَمَ الْحَيْضِ أَسْوَدُ يُعْرَفُ، فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلَاةِ، وَإِذَا كَانَ الْآخَرَ، فَاغْسِلِي، وَصَلِّي»[١]، ولم يستفصلها؛ هل لها عادة في ذلك، أم لا، فيكون حكمه باعتبار التمييز شاملًا للمعتادة، وغيرها، وهذا رأي الإمام الشافعي، وهو ظاهر كلام أحمد ـ رحمه الله ـ؛ لأنه احتج في مواضع كثيرة بمثل ذلك، وقال الجويني، وأبو حنيفة: لا يفيد العموم[٢]؛ ودليل أبي حنيفة:

ـ القياس: وبيانه، أن الحديث لم يفصل، مع أنه تأسيس قاعدة، وابتداء حكم، وشأن، الشارع في هذا رفع البيان إلى أقصى العادة، فلولا أن الأحوال كلها يعمها هذا الاختيار، لما أطلق صاحب الشرع القول فيها؛ كما لو قال صاحب الشرع: «أعتقوا رقبة في الكفارة»، ولم يفصل؛ استدللنا لذلك على عتق الطويلة، والقصيرة، والبيضاء، والسوداء، من جهة عدم التفصيل، لا لأن اللفظ عام، بل مطلق، فقاس هذا على المطلق لا على العام بجامع الإطلاق فيها؛ أي: عدم الاستغراق[٣].

وقد يعترض على هذا العموم بكون النبي ﷺ عرف خصوص الحال، فأجاب بناء على معرفة، ولم يستفصل[٤].

والجواب عن هذا الاعتراض هو إنما يمنع قوة العموم، فأما ظهوره، فلا؛ بدليل:

---

(١) سبق تخريجه في ص: ١٥٩.

(٢) انظر: المسودة، لآل تيمية ١٠٨، ١٠٩؛ وانظر: نشر البنود ٢١٥/١.

(٣) انظر: نشر البنود على مراقي السعود، ٢١٥/١.

(٤) انظر: المحصول، للرازي، ٣٩٣/١.

١ـ الأصل عدم المعرفة لما لم يُذكر[١].

٢ـ وق: **الظَّاهر حُجَّةٌ**، ما لم يرد ما يخالفه: فظاهر الأحاديث أن رسول اللَّه ﷺ أجاب على ما هو ظاهر، ولم يرد ما يعارض هذا الظاهر؛ ليصرف إلى جهة ترك جوابه على ما عرف، وعليه، فترك الشارع الاستفصال في حكاية الأحوال، مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال.

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند «الموفق» ما ذكره في المستحاضة؛ حيث قال: «ولنا: ما روت حمنة بنت جحش، قالت: «كُنْتُ أُسْتَحَاضُ حَيْضَةً كَثِيرَةً شَدِيدَةً، فَأَتَيْتُ النبي ﷺ؛ أَسْتَفْتِيهِ، فَوَجَدْتُهُ فِي بَيْتِ أُخْتِي زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أُسْتَحَاضُ حَيْضَةً كَبِيرَةً شَدِيدَةً، فَمَا تَأْمُرُنِي فِيهَا، قَدْ مَنَعَتْنِي الصِّيَامَ، والصَّلَاةَ، قَالَ: «أَنْعَتُ لَكِ الْكُرْسُفَ؛ فَإِنَّهُ يُذْهِبُ الدَّمَ»، قُلْتُ: هُوَ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ؛ إِنَّمَا أَثُجُّ ثَجًّا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «سَآمُرُكِ أَمْرَيْنِ، أَيَّهُمَا فَعَلْتِ أَجْزَأَ عَنْكِ، فَإِنْ قَوِيتِ عَلَيْهِمَا، فَأَنْتِ أَعْلَمُ، فَقَالَ: إِنَّمَا هِيَ رَكْضَةٌ مِنَ الشَّيْطَانِ؛ فَتَحَيَّضِي سِتَّةَ أَيَّامٍ، أَوْ سَبْعَةَ أَيَّامٍ فِي عِلْمِ اللَّهِ، ثُمَّ اغْتَسِلِي، فَإِذَا رَأَيْتِ أَنَّكِ قَدْ طَهُرْتِ، وَاسْتَنْقَأْتِ، فَصَلِّي ثَلَاثًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً، أَوْ أَرْبَعًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً، وَأَيَّامَهَا، وَصُومِي؛ فَإِنَّ ذَلِكَ يَجْزِئُكِ، وَكَذَلِكَ فَافْعَلِي، كَمَا تَحِيضُ النِّسَاءُ، وَكَمَا يَطْهُرْنَ؛ لِمِيقَاتِ حَيْضِهِنَّ، وَطُهْرِهِنَّ، فَإِنْ قَوِيتِ عَلَى أَنْ تُؤَخِّرِي الظُّهْرَ وَتُعَجِّلِيَ الْعَصْرَ، فَتَغْتَسِلِينَ، وَتَجْمَعِينَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ؛ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ، وَتُؤَخِّرِينَ الْمَغْرِبَ، وَتُعَجِّلِينَ الْعِشَاءَ، ثُمَّ تَغْتَسِلِينَ، وَتَجْمَعِينَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ، فَافْعَلِي، وَتَغْتَسِلِينَ مَعَ الْفَجْرِ، فَافْعَلِي وَصُومِي، إِنْ قَدِرْتِ عَلَى ذَلِكَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: وَهَذَا أَعْجَبُ الْأَمْرَيْنِ إِلَيَّ». رواه أبو داود والترمذي[٢]، وقال: هذا حديث حسن صحيح، قال: وسألت محمدًا عنه، فقال: هو حديث حسن، وحكي ذلك عن أحمد ـ أيضًا ـ وهو بظاهره يثبت الحكم في حق الناسية؛ لأن النبي ﷺ لم يستفصلها؛ هل هي مُبْتَدَأَةٌ، أو ناسية»[٣].

---

(١) انظر: المسودة، لآل تيمية، ١٠٩.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه في باب: من قال: إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة من كتاب الطهارة، والترمذي في باب: المستحاضة أنها تجمع بين الصلاتين بغسل واحد من أبواب الطهارة.

(٣) المغني، لابن قدامة، ١/٤٠٣، ٤٠٤.

قاعـدة: الْعِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ، لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ: ١٣/٣

إذا ورد لفظ الشارع عامًا، ولكن على سبب خاص، فهل العبرة بعموم اللفظ، أم بخصوص السبب.

قال الشافعي، والمزني، وأبو بكر الدقاق، وبعض الشافعية[1]: العبرة بخصوص السبب، ويصير العام خاصًا بالسبب.

وصورة المسألة في موضعين:

أحدهما: أن الحادثة إذا كانت وقعت لواحد من الناس في زمن النبي ﷺ، وتنَزَّل نص عام في تلك الحادثة، تناول صاحب الحادثة وغيره، فإن هذا النص عام في حق صاحب الحادثة وغيره، ولا يختص بسبب وقوع الحادثة له.

وعند من يقول بخصوص السبب: يختص بصاحب الحادثة، وأريد باللفظ العام الواحد مجازًا، وإنما يثبت هذا الحكم في حق غير صاحب الحادثة بنصٍّ آخر، أو بالقياس على صاحب الحادثة.

والثاني: إذا خرج كلام الرسول جوابًا لسؤال السائل، فهل يختص بالسائل؟ فعند أصحاب خصوص السبب يختص، وعند الحنفية: إذا كان الجواب لا يستقل بنفسه، بدون السؤال، يختص به، وإذا كان يستقل بنفسه، ويكون مفيدًا للحكم في حق السائل، وغيره، لا يختص به، بل يعتبر عموم الجواب[2].

واحتج أصحاب خصوص السبب بعدّة أدلة:

١ـ من القرآن الكريم: قال الله ـ تعالى ـ: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ [الأنعام: ١٤٥]؛ فقوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ عام في جميع المطعومات، إلا المستثنى، ثم كثير من الأشياء غير المستثنى منه، حرام؛ من البغل والحمار، والضبع، وسائر السباع،

---

(١) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي، ٣٣٠.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٣٣٠ ٣٣١.

ونحوها، ولكن اختص العام بالسبب؛ فإن سبب نزول الآية أن الكفار كانوا يحرمون البحيرة، والسائبة، والوصيلة، والحامي[١]، ونحو ذلك؛ فأنزل الله ـ تعالى ـ الآية[٢]، وأخبر رسوله ﷺ بأن يقول للكفار: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا ... الآية﴾؛ يعني: لا أجد في كتاب الله ـ تعالى ـ مما تحرمون أنتم محرمًا إلا هذه الأشياء[٣].

٢ـ من السنة النبوية: روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لَا رِبًا إِلَّا فِي النَّسِيئَةِ»[٤]، والربا يجري في النقد بإجماع الصحابة، ولكن الحديث ورد في حادثة خاصة؛ فاختص بها؛ فإنه روي أن رسول الله ﷺ سئل عن الربا في مختلفي الجنس، فقال ـ عليه السلام ـ: «لَا رِبًا إِلَّا فِي النَّسِيئَةِ»؛ كأنه قال: لا ربا في مختلفي الجنس، إلا في النسيئة[٥].

٣ـ العرف: وأما العرف؛ فإن من قال لآخر: تَعَالَ، تَغَدَّ معي، فقال: «والله، لا أتغدى»، يقع على ذلك الغذاء، حتى لو تغذى معه بعد ذلك، لا يحنث، وكذا لو تغذى في ذلك الوقت مع غيره، لا يحنث؛ فقوله: «والله، لا أتغذى» عام بنفسه، ثم اختص بذلك الغذاء؛ لأن السبب الداعي إلى الحلف هو ذلك الغذاء معه؛ فاختص بالسبب[٦].

٤ـ المعقول: وأما المعقول؛ فلأن الجواب يختص بالسؤال، خصوصا إذا كان الجواب لا يكون مفيدًا بنفسه لمعنى، لكن ذلك المعنى موجود في ذلك الفرع؛ وهو أنه لو لم يختص بالسؤال، لم يكن في ذكر السؤال والجواب فائدة، فكذا إذا أنزلت الآية في حادثة خاصة في حق شخص خاص، لو لم يختص بصاحب الحادثة، ولم تنزل قبل وقوع الحادثة، وقبل سؤال صاحب الحادثة، لم تظهر فائدة نزول الآية[٧].

---

(١) البحيرة: الناقة التي بحروا أذنها؛ أي: شقوها.

(٢) الآية السابقة.

(٣) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي، ٣٣١، ٣٣٢؛ وانظر: البرهان، للجويني، ٢٥٣/١.

(٤) أخرجه البخاري في باب: بيع الدينار بالدينار من كتاب البيوع، ومسلم في باب: بيع الفضة بالذهب وبيع الذهب بالفضة من كتاب البيوع.

(٥) ميزان الأصول، للسمرقندي، ٣٣٢.

(٦) ميزان الأصول، للسمرقندي، ٣٣٢.

(٧) السابق نفس الصفحة.

وأما أصحاب «**العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب**»، وهم عامة الفقهاء، وهو مذهب أبي حنيفة، وأصحاب الأشعري، وأكثر الحنابلة، وذكر القرافي: إذا كان مستقلًا دون سببه، فهو على عمومه عند أكثر المالكية[(١)]، وقال الشيخ محمد الأمين ابن المختار الشنقيطي: والتحقيق عن مالك: أنه يوافق الجمهور في هذه المسألة[(٢)]؛ ودليلهم في ذلك:

١ـ **عامة النصوص**: نحو آية الظهار، واللعان، والقذف، والزنا، والسرقة، ونحوها؛ نزلت عند وقوع الحوادث لأشخاص معلومين، فلو اختصت بالحوادث، لم تكن الأحكام كلها ثابتة بالكتاب والسنة تنصيصًا إلا في حق أقوام مخصوصين، وهذا محال عقلًا، ومخالف لإجماع الأمة[(٣)].

٢ـ **ومن السنة**: قوله ﷺ: ذلك أن الأنصاري الذي قبَّل الأجنبية، فنزل فيه: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ... الآية﴾ [هود: ١١٤]، فقال للنبي ﷺ: ألي هذا وحدي، يا رسول الله؛ ومعنى ذلك: هل حكم هذه الآية يختص بي؛ لأني سبب نزولها؟ فأفتاه النبي ﷺ بأن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب؛ حيث قال له: «بَلْ لِأُمَّتِي كُلِّهِمْ»[(٤)]، وهو نص صريح في محل النزاع[(٥)].

٣ـ **إجماع الأمة**: وبيانه أن أكثر العمومات وردت على أسباب خاصة؛ فآية السرقة نزلت في سرقة المجن، أو رداء صفوان، وآية الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر، وآية اللعان نزلت في حق هلال بن أمية، إلى غير ذلك، والصحابة عمموا أحكام هذه الأيات من غير نكير؛ فدل على أن السبب غير مسقط للعموم، ولو كان مسقطًا للعموم؛ لكان إجماع الأمة على التعميم خلاف الدليل، ولم يقل أحد بذلك[(٦)]،

---

(١) انظر: العدة، لأبي يعلى الحنبلي، ٦٠٧/٢؛ وانظر: ميزان الأصول، للسمرقندي، ٣٣٠؛ وانظر: الإحكام، للآمدي، ٨٣/٢.

(٢) انظر: مذكرة أصول الفقه، على روضة الناظر، للعلامة ابن قدامة، ٢١٠.

(٣) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي، ٣٣٣؛ وانظر: شرح اللمع، للشيرازي، ٣٩٥/١، ٣٩٦؛ وانظر: الإحكام، للآمدي، ٨٥/٢.

(٤) أخرجه الترمذي في كتاب التفسير باب: ومن سورة هود.

(٥) انظر: مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ٢٠٨، ٢١٠.

(٦) انظر: الإحكام، للآمدي، ٨٥/٢؛ وانظر: ميزان الأصول، للسمرقندي، ٣٣٣.

وعلى هذا، فإن العبرة بعموم اللفظ، ما لم يرد على سبب خاص قاصر بإجماع الأمة.

٤ـ القياس: يدل عليه أن سؤال السائل لو كان عامًّا؛ بأن سأله عن التوضؤ بالمياه، فأجابه ﷺ بجواب خاص؛ فقال: ماء البحر طهور؛ لكان الاعتبار بجواب رسول الله ﷺ في خصوصه، دون سؤال السائل[1] في عمومه، فكذلك إذا كان بالعكس من ذلك؛ وجب أن يكون الاعتبار بجواب رسول الله ﷺ دون سؤال السائل، فقد قاس سؤال السائل إن كان خاصًّا، وجواب رسول الله ﷺ إن كان عامًّا على سؤال السائل إن كان عامًّا، وجواب رسول الله ﷺ بجامع العبرة بجواب رسول الله ﷺ دون سؤال السائل.

٥ـ وقاعدة: خطابه ﷺ لواحد، كخطابه للجميع، ما لم يقم دليل على الخصوص[2]: فخطابه ﷺ الأصل فيه العموم، ما لم يرد على سبب خاص قاصر يصرفه عن هذا العموم إلى جهة الخصوص.

٦ـ القياس: وبيانه: أنه لو سئل رسول الله ﷺ على الجواز، فأجاب بالوجوب، أو عن الوجوب، فأجاب بالجواز؛ لكان الاعتبار بقول رسول الله ﷺ في جوابه، دون سؤال السائل، وكذلك في العموم والخصوص مثله[3].

٧ـ واللغة: فإن الرجل لو قالت له زوجته: طلقني، فطلق جميع نسائه، لا يختص الطلاق بالطالبة؛ التي هي السبب[4]؛ بل يعمم.

٨ـ ومن الأدلة: وجوب السبب لو كان مانعًا؛ لكان مانعًا من اقتضائه، وهو ممتنع لثلاثة أوجه:

١ـ أن الأصل عدم المانعية؛ فمدعيها يحتاج إلى البيان.

٢ـ أنه لو كان مانعًا من الاقتضاء للعموم؛ لكان تصريح الشارع بوجوب العمل بعمومه، مع وجود السبب، إما إثبات حكم العموم مع ابتداء العموم، أو إبطال الدليل المخصص، وهو خلاف الأصل.

---

(١) شرح اللمع، للشيرازي، ١/٣٩٤ ٣٩٥.

(٢) انظر: مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ٢١٠.

(٣) شرح اللمع، للشيرازي، ١/٣٩٥.

(٤) مذكرة أصول الفقه، للشنقيطي ٢١٠.

٣ـ أن أكثر العمومات وردت على أسباب خاصة؛ فآية السرقة نزلت في سرقة المجن أورداء صفوان، وآية الظهار نزلت في حق مسلمة بن صخر.، وغير هذا، والصحابة عمموا أحكام هذه الآيات من غير نكير؛ فدل على أن السبب غير مسقط للعموم، ولو كان مسقطًا؛ لكان إجماع الأمة على التعميم خلاف الدليل، ولم يقل أحد بذلك[١].

٩ـ المعقول: يدل عليه: وهو أن اللفظ العام يوجب العمل بعمومه، وإنما يُترك بدليل التخصيص، إذا كان متصلا به، من حيث الاستثناء، والصفة، والشرط، والغاية على ما ذكرنا، ويصير خاصًا في المذكور، فأما التخصيص المنفصل المقارن، فيجب أن يكون حكمه مخالفًا لحكم العام؛ حتى يصبح التخصيص؛ كقوله: «اقتلوا المشركين، ولا تقتلوا أهل الذمة»، فيخص أهل الذمة من اللفظ العام، وفي مسألتنا صاحب الحادثة غير مذكور، و«متصلا باللفظ العام»؛ فيحتاج إلى الإضمار، وهو شيء منفصل، واللفظ العام تناوله، وغيره من الناس، فلا يكون الحكم خلاف حكم غيره، حتى يخص من الجملة، فيكون ذكره على الخصوص بعدما صار مذكورًا بطريق العموم من باب التأكيد؛ ألا ترى أن من قال لغيره: «أعتق عبيدي»، ثم قال ـ مقارنًا للأول ـ: «أعتق عبدي سالمًا»، لا يكون هذا تخصيصًا، بل يكون تأكيدًا لما ثبت باللفظ العام؛ لأن سالمًا دخل تحت قوله: «أعتق عبيدي»؛ فقوله: «أعتق سالمًا»، يوجب زيادة تأكيد، لا أن يصير العام خاصًا في حقه، مع أن فيه جعل الحقيقة مجازًا، وهو إطلاق اسم العام على الخاص، فيكون فيما قالوا تغيير له من وجوه؛ وهو إثبات ما ليس بمذكور، وهو إضمار صاحب الحادثة، وفي تخصيص العام به دون غيره، جعل اللفظ العام مجازًا من غير ضرورة، ومع ذلك لا يثبت به التخصيص، بل يثبت به التأكيد؛ لأن الحكم غير مختلف، حتى إذا اختلف الحكم يكون تخصيصًا، فإن من قال لغيره: «أعتق عبيدي»، ثم قال ـ مقارنًا له ـ: «لا تعتق عبدي سالمًا»، يصير مخصوصًا من الجملة[٢].

الرَّدُّ عَلَى أَدِلَّةِ أَصْحَابِ «الْعِبْرَةُ بِخُصُوصِ السَّبَبِ»

١ـ أدلة القرآن: فإنه لما لم يمكن العمل بالعموم في قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي ٢/٨٥.

(٢) ميزان الأصول، للسمرقندي، ٣٣٣، ٣٣٤.

مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٤٦]؛ لحرمة كثير مما لم يذكر في النص المستثنى، فيجب القول بالزيادة على النص المذكور، بإدراج السبب الوارد؛ وهو تحريم الكفار البحيرة، والسائبة، والوصيلة، والحامي، ونحوها؛ فيصير كأنه قال: قل لا أجد فيما أُوحي إلي محرمًا مما تحرمون أنتم من البحيرة، وغيرها، إلا أن يكون ميتة.

٢ـ السنة: وكذا في الحديث المستدل به، لما كان الربا ثابتا في النقد، وقد ورد الحديث في مختلفي الجنس، زيد عليه، واختص بالحادثة؛ كأنه قال: «لا ربا في مختلفي الجنس، إلا في النسيئة».

٣ـ العرف: وكذا في مسألة الدعاء إلى الغذاء، يتقيد اليمين بالغذاء المدعوِّ إليه، وإن كان قوله: «والله، لا أتغذى» عامًا؛ لأن دلالة الحال تدل على أنه لم يرد به العموم، فيقيد بالسبب الداعي إلى الحلف؛ كأنه قال: «والله، لا أتغذى هذا الغذاء الذي دعوتني إليه»، ومن ادعى في الفرع أنه لا يمكن العمل بعموم اللفظ، حتى يقيد بالسبب، وصاحب الحادثة، فعليه الدليل.

قولهم: إنه لو لم يختص بصاحب الحادثة، لم يكن في نزول النص العام فائدة، فنقول: فائدة نزول الآية عقيب الحادثة في حق صاحبها، هو ظهور الحكم في حقه، والخروج من عهدة تلك الحادثة في حقه، ولا فرق بين أن ينزل الحكم خاصًا في حقه، أو عامًا لدخوله في العام؛ وهذا لأن النصوص قد تنزل قبل وقوع الحوادث، وقد تنزل عندها، ولله ـ تعالى ـ حكمة ومصلحة في ذلك كله.

وهكذا نقول في جواب السائل إذا كان مفيدا في نفسه: إنه لا يختص بالسؤال، فأما إذا لم يكن مفيدا في نفسه، فيقتضي إعادة السؤال، ويختص به، حتى لا يخلو، ألا ترى أن من سأل رجلا، فقال: «هل جاري محمد في هذه الدار؟» فقال: «جميع جيرانك في هذه الدار»، فهذا لا يختص بالسؤال، ويكون جوابا له؛ لأنه إذا كان جميع جيرانه في هذه الدار، فالجار المسئول عنه يكون كذلك ـ أيضًا ـ؛ فيحصل للسائل الغرض بالجواب، وإن كان عامًا لا خاصًا، فكذا ههنا.

وكذا روي عن النبي ﷺ، أنه سئل عن ماء البحر، فقال: «الطَّهُورُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ»؛ فالسؤال عن الماء، ثم بيَّن حكم حل تناول ما في البحر، وهو زيادة على

الجواب، فبقدر السؤال يكون جواب السائل، وما زاد عليه يكون لابتداء التعليم، فكذا هنا، يجوز أن يرد لفظ عام، فيكون زيادة على الجواب، فبقدر السؤال يكون جوابا، وما زاد عليه يكون لابتداء التعليم(١).

ما نسب إلى الشافعي من كونه يقول بخصوص السبب، كما ذكر إمام الحرمين، فليس ذلك مصيرًا إلى اعتبار السبب؛ لوجهين:

أحدهما: أنه لم يأخذ التخصيص هنا من السبب، وإنما أخذه من التأويل في اللفظ، وله محامل تعضده، وقصد بذلك تطرق التأويل إلى الآية التي تمسك بها مالك، ولولا فتح هذا الباب؛ لكانت الآية نصًّا في الحصر، وهي من أواخر ما نزل من القرآن، ولا نسخ فيها، ويدل على ذلك إجماع الصحابة على تحريم الحشرات والقاذورات، والعذرات، ولم تنطو الآية عليها، وكيف تجري الآية ـ مع هذا ـ للعموم.

والثاني: أن النزاع في هذه المسألة؛ حيث لا دليل يصرف إلى السبب، والشافعي إنما قصر الآية على سببها؛ لما وردت السنة بمحرمات كثيرة؛ كالحُمُر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، وذكر الآية الأخرى على جميع الخبائث، فجمع الشافعي بين الأدلة كلها؛ بأن قصر آية الإبهام على سببها، وقد أشار الشافعي إلى ذلك في «الرسالة»، وهو أعلم بمراده(٢).

ويقول الإمام الجويني: «إن قصد التخصيص بالسبب الخاص يعارضه قصد ابتداء تمهيد الشرع، فإذا لم يظهر قصد تأسيس الشرع، لم يترجح قصد التخصيص بالسبب، فإذا تعارضا، لم يحكم لأحدهما على الثاني، وتعين التمسك باللفظ، ومقتضاه العموم»(٣).

لكل هذا، أقول: «العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، ما لم يرد على سبب خاص قاصر؛ أي: أن الأصل هو العموم، اللهم، إلا إذا كان هذا العام واردًا على سبب خاص قاصر، ففي هذه الحالة يؤخذ بخصوص السبب؛ لأنه مقصود الشارع».

(١) ميزان الأصول، السمرقندي، ٣٣٤ : ٣٣٧.

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢٠٧/٣؛ انظر: ص ٤٠١، وص ٤٠٧، فهي متضمنة ردودًا أخرى، تؤكد وتحقق عدم ثبوت ما نسب إلى الشافعي في أن العبرة بخصوص السبب.

(٣) البرهان، للجويني، ٢٥٥/١.

ومن تطبيق هذه القاعدة: ما ذكره ابن قدامة في مسألة: «يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله ـ تعالى»؛ حيث قال: «لا خلاف في التقديم بالقراءة، والفقه على غيرهما، اختُلف في أيهما يقدم على صاحبه؛ فمذهب أحمد ـ رحمه الله ـ تقديم القارئ، وبهذا قال ابن سيرين، والثوري، وأصحاب الرأي. وقال عطاء، ومالك، والأوزاعي، والشافعي، وأبو ثور: يؤمهم أفقههم، إذا كان يقرأ ما يكفي في الصلاة؛ لأنه قد ينوبه في الصلاة ما لا يُدرَى ما يُفعلُ فيه إلا بالفقه؛ فيكون أولى؛ كالإمامة الكبرى، والحكم.

ولنا: ما روى أوس بن ضمعج عن ابن مسعود أن النبي ﷺ قال: «يَؤُمُّ الْقَوْمَ أَقْرَؤُهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ، فَإِنْ كَانُوا فِي الْهِجْرَةِ سَوَاءً، فَأَقْدَمُهُمْ سِنًّا، أَوْ قَالَ: سِلْمًا»[1]، وروى أبو سعيد، أن النبي ﷺ قال: «إِذَا اجْتَمَعَ ثَلَاثَةٌ، فَلْيَؤُمُّهُمْ أَحَدُهُمْ، وَأَحَقُّهُمْ بِالْإِمَامَةِ أَقْرَؤُهُمْ». رواهما مسلم[2]، وعن ابن عمر، قال: «لما تقدم المهاجرون الأولون العصبة ـ موضع بقباء ـ، كان يؤمهم سالم مولى أبي حذيفة، وكان أكثرهم قرآنًا». رواه البخاري، وأبو داود[3]، وكان منهم عمر بن الخطاب، وأبو سلمة بن عبدالأسد، وفي حديث عمر بن سلمة: أن النبي ﷺ قال: «لِيَؤُمُّكُمْ أَكْثَرُكُمْ قُرْآنًا»[4]؛ ولأن القراءة ركن في الصلاة؛ فكان القادر عليها أولى؛ كالقادر على القيام مع العاجز عنه، فإن قيل: إنما أمر النبي ﷺ بتقديم القارئ؛ لأن أصحابه كان أقرؤُهُمْ أفقهَهُمْ؛ فإنهم كانوا إذا تعلموا القرآن، تعلموا معه أحكامه؛ قال ابن مسعود: «كنا لا نجاوز عشر آيات، حتى نعرف أمرها، ونهيها، وأحكامها»، قلنا: اللفظ عام؛ فيجب الأخذ بعمومه، دون خصوص السبب، ولا يخص ما لم يقم دليل على تخصيصه»[5].

---

(١) رواه مسلم في باب: من أحق بالإمامة من كتاب المساجد، كما أخرجه أبو داود في باب: من أحق بالإمامة من كتاب الصلاة.

(٢) أخرجه مسلم في باب: من أحق بالإمامة من كتاب المساجد، كما أخرجه النسائي في باب: اجتماع القوم في موضع هم فيه سواء، وباب: الجماعة إذا كانوا ثلاثة من كتاب الإقامة.

(٣) أخرجه البخاري في باب: إمامة العبد والمولى من كتاب الأذان، وأبو داود في باب: من أحق بالإمامة من كتاب الصلاة.

(٤) أخرجه البخاري في باب: وقال الليث: حدثني يونس... من كتاب المغازي صحيح البخاري، وأبو داود في باب: من أحق بالإمامة من كتاب الصلاة.

(٥) المغني، لابن قدامة، ١١/٣، ١٢، ١٣.

وقاعـدة: مَا كَانَ وَارِدًا عَلَى سَبَبٍ خَاصٍّ قَاصِرٍ، فَلَا عُمُومَ فِيهِ: ٤/٥٠

وهي جزء من القاعدة السابقة، أو هي الشق الأخير منها؛ ومفادها: أن الخطاب الخاص بواحد من الأمة إن صرح بالاختصاص به؛ كما في قوله ﷺ: «تُجْزِئُكَ وَلَنْ تُجْزِئَ أَحَدًا بَعْدُ»[1]، فلا شك في اختصاصه بذلك المخاطب؛ بدليل:

١ـ **أصل اللغة:** فالخطاب الوارد؛ نحو «الواحد» موضوع في أصل اللغة لذلك الواحد؛ فلا يكون متنا، ولا لغيره بوضعه؛ ولهذا فإن السيد إذا أمر بعض عبيده بخطاب يخصه، لا يكون أمرًا للباقين.

٢ـ **ما كان مصلحة في حق أحد،** فهو مفسدة في حق غيره؛ لأنه من المحتمل أن يكون الأمر الواحد المعين مصلحة له، وهو مفسدة في حق غيره، وذلك كما في أمر الطبيب لبعض الناس بشرب بعض الأدوية، فإنه لا يكون ذلك أمرًا لغيره؛ لاحتمال التفاوت بين الناس في الأمزجة، والأحوال المقتضية لذلك الأمر.

٣ـ **جواز الاختلاف في الحكمة،** والمقصود يمتنع التشريك في الحكم، إلا أن يقوم دليل من خارج، يدل على الاشتراك في العلة الداعية إلى ذلك الحكم، فالاشتراك في الحكم يكون مستندًا إلى نفس القياس، لا إلى نفس الخطاب الخاص بمحل التنصيص، أو دليل آخر.

٤ـ **النص صراحة على عدم الإلحاق:** وهذا من أقوى الأدلة على نفي العموم، لأنه لا معنى للنفي إلا قطع الإلحاق، وعدم التعميم[2].

وإن لم يصرح فيه بالاختصاص بذلك المخاطب: فالجمهور ذهب إلى أنه مختص بذلك المخاطب، ولا يتناول غيره، إلا بدليل من خارج، وقال بعض الحنابلة، وبعض الشافعية: إنه يعم؛ بدليل:

١ـ **من السنة:** وهو قوله ﷺ: «حُكْمِي عَلَى الْوَاحِدِ حُكْمِي عَلَى الْجَمَاعَةِ»[3]، وما

(١) أخرجه النسائي في باب: ذبح الضحية قبل الإمام في كتاب الضحايا.
(٢) انظر: إرشاد الفحول، للشوكاني، ١٣٠.
(٣) انظر: الإحكام، للآمدي، ١٠١/٢.

روي عنه ﷺ: «إِنَّمَا قَوْلِي لِامْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ كَقَوْلِي لِمِئَةِ امْرَأَةٍ».

ولا يخفى أن الاستدلال بهذا خارج عن محل النزاع؛ فإنه لا خلاف أنه إذا دل دليل من خارج على أن حكم غير ذلك المخاطب كحكمه، كان له حكمه؛ بذلك الدليل، وإنما النزاع في تلك الصيغة الخاصة؛ هل تعم بمجردها، أم لا؟ فمن قال: إنها تعمها بلفظها، فقد جاء بما لا تفيده لغة العرب، ولا تقتضيه بوجه من الوجوه؛ قال الإمام الجويني: لا شك أن الخطاب خاص ـ لغةً ـ بذلك الواحد، ولا خلاف أنه عامٌّ، بحسب العرف الشرعي.

والراجح أنه لا عموم بنفس الصيغة؛ لأنه لا عموم في الصيغة، وهذا محل الخلاف، إلا أن العموم يكون بدليل خارجي؛ بدليل:

ـ **عمل الصحابة**: فقد ثبت عن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ الاستدلال بأقضيته ﷺ الخاصة بالواحد، والجماعة المخصوصة، على ثبوت ذلك لسائر الأمة، وعليه فهو القسم الثاني، الذي لم يُصرَّح فيه بكونه واردًا على سبب خاصٍّ قاصر؛ فالحكم فيه هو الرجوع إلى القاعدة الأصل؛ وهي العبرة بعموم اللفظ ما لم يرد على سبب خاص قاصر، فمتى ثبت السبب أنه خاص وقاصر، إما صراحة، أو غير صراحة؛ حكمنا بخصوصه، وانتفاء عمومه.

وقد طبق «الموفق» هذه القاعدة، وهو بصدد الحديث عن زكاة المعز، والضأن؛ حيث قال: «ولنا: ما روى مالك عن سويد بن غَفَلة، قال: أتانا مصدق رسول الله ﷺ، وقال: «أمرنا أن نأخذ الجذعة من الضأن، والثنية من المعز»[(١)]؛ وهذا صريح، وفيه بيان المطلق في الحديثين قبله؛ جذعة الضأن تجزئ في الأضحية، بخلاف جذعة المعز؛ بدليل قول النبي ﷺ لأبي بردة بن دينار في جذعة المعز: «تُجْزِئُكَ، وَلَا تُجْزِئُ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ»[(٢)]، قال إبراهيم الحربي: «إنما أجزأ الجذع من الضأن؛ لأنه لا يلقح، والمعز لا يلقح، إلا إذا كان ثنيا»»[(٣)].

---

(١) أخرجه أبو داود في باب: زكاة السائمة من كتاب الزكاة، والنسائي في باب: الجمع بين المتفرق والتفريق بين المجتمع من كتاب الزكاة.

(٢) أخرجه النسائي في باب: ذبح الضحية قبل الإمام في كتاب الضحايا.

(٣) المغني، لابن قدامة، ٤/٤٩، ٥٠.

وقاعـدة: مَتَى شَكَكْنَا فِي الدَّلِيلِ الْمُخَصِّصِ وَجَبَ الْعَمَلُ بِمُقْتَضَى الْعُمُومِ: ٤٨٨/١٠

وهي قاعدة مرتبطة بسابقتها، ومفادها: أنه متى شككنا في الدليل المخصص، وجب العمل بمقتضى العموم؛ بدليل:

١ـ **الأصل**: فالأصل هو العموم، ما لم يثبت التخصيص؛ فلا يمكن الانتقال إلى الشك في مقابل ترك الأصل المعلوم.

٢ـ **الاستصحاب**: استصحاب أصل التعميم، حتى يثبت ما يعارضه، والشك ليس بصارف؛ فيتعين العمل باستصحاب الأصل؛ الذي هو العموم.

وقد طبق «الموفق» هذه القاعدة، وهو يتحدث عن حكم «ما لو قال: «أنت طالق، إذا قدم فلان»، وقدم مختارًا، حنث»؛ حيث قال: «وإن قدم مختارًا، حنث الحالف، سواء علم القادم باليمين، أو جَهِلَهَا، قال أبو بكر الخلال: يقع الطلاق قولًا واحدًا، وقال أبو عبدالله بن حامد: إن كان القادم ممن لا يمتنع من القدوم بيمينه؛ كالسلطان، والحاج، والرجل الأجنبي، حنث الحالف، ولا يعتبر علمه ولا جهله، وإن كان ممن يمتنع باليمين من القدوم؛ كقرابة لهما، أو لأحدهما، أو غلام لأحدهما، فجهل اليمين أو نسيها، فالحكم فيه كما لو حلف على فعل نفسه، ففعله ناسيًا أو جاهلًا، وفي ذلك روايتان، كذلك ههنا؛ وذلك لأنه إذا لم يكن ممن تمنعه اليمين، كان تعليقًا للطلاق على صفة، ولم يكن يمينًا؛ فأشبه ما لو علقه على طلوع الشمس، وإن كان ممن يمتنع، كان يمينًا، فيعذر فيها بالنسيان والجهل، وينبغي أن تعتبر على هذا القول نية الحالف، وقرائن أحواله الدالة على قصده؛ فإن كان قصده بيمينه منع القادم عن القدوم، كان يمينًا، وإن كان قصده جعله صفة في طلاقها مطلقة، لم يكن يمينًا، ويستوي فيه علم القادم، وجهله، ونسيانه، وجنونه، وإفاقته؛ مثل أن يقصد طلاقها إذا حصل معها محرمها، ولا يطلقها وحدها، وتعتبر قرائن الأحوال؛ فمتى علق اليمين على قدوم غائب بعيد يعلم أنه لا يعلم، ولا يمتنع بها، أو على فعل صغير، أو مجنون، أو من لا يمتنع بها، لم تكن يمينًا، وإن علق ذلك على فعل حاضر يعلم بيمينه، ويمتنع لأجلها عن

فعل ما علق الطلاق عليه، كان يمينا، ومتى أشكلت الحال، فينبغي أن يقع الطلاق؛ لأنه لفظ يقتضي وقوع الطلاق عند وجود هذه الصفة على العموم، وإنما ينصرف عن ذلك بدليل، فمتى شككنا في الدليل المخصص، وجب العمل بمقتضى العموم»[١].

* * * * *

المَطْلَبُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الخَاصِّ وَالتَّخْصِيصِ

وقاعـدة: عَطْفُ الخَاصِّ عَلَى العَامِّ يَقْتَضِي تَأْكِيدَهُ لَا تَخْصِيصَهُ: ٢٠١/٨

وبيان المسألة: أنه إذا ذكر العام، وعطف عليه بعض أفراده، مما حق العموم أن يتناوله؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، فهل يدل فيه التخصيص على أنه غير مراد باللفظ العام؟ لقد اختلف العلماء في هذه المسألة؛ فقال بعضهم: المخصوص بالذكر يقتضي المغايرة؛ ومن هؤلاء: أبو علي الفارسي، وتلميذه ابن جني، وظاهر كلام الشافعي يدل عليه؛ فإنه قال ـ في حديث عائشة: في الصلاة الوسطى صلاة العصر[٢] ـ: «إنه يدل على أن الصلاة الوسطى ليست العصر؛ لأن العطف يقتضي المغايرة»؛ بدليل:

ـ **العقل:**

لأنه لو جعلناه داخلا تحته، لم يكن للأفراد فائدة، وقال بعضهم: هذا المخصوص بالذكر داخل تحت العموم، وفائدة التأكيد؛ بدليل:

ـ **القياس:** أي فكأنه ذكر مرتين؛ مرة بالعموم، ومرة بالخصوص[٣]، ويُرَدُّ على أصحاب الرأي الأول، فيما ذهبوا إليه؛ من كون المخصوص لو جعلناه داخلًا تحته، لم

---

(١) المغني، لابن قدامة ٤٨٧/١٠، ٤٨٨.
(٢) البحر المحيط، للزركشي، ٢٠٥/٣.
(٣) البحر المحيط، للزركشي، ٢٢٥/٣.

يكن للأفراد فائدة، أقول: «فائدته التأكيد»، وبهذا الرأي أخذ ابن قدامة؛ حيث قال ـ عن الوقف على البنين، وأولاد البنين معًا ـ: «وذُكر أن أحمد قال ـ في رجل، قال: «وقفت هذه الضيعة على ولدي فلان، وفلان، وعلى ولد ولدي»، وله ولد غير هؤلاء ـ قال: «يشتركون في الوقف»، واحتج القاضي بأن قوله: «ولدي» يستغرق الجنين؛ فيعم الجميع، وقوله: «فلان، وفلان» تأكيد لبعضهم، ولا يوجب إخراج بقيتهم؛ كالعطف في قوله: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨].

ولنا: أنه أبدل بعض الولد من اللفظ المتناول للجميع؛ فاختص بالبعض المبدل؛ كما لو قال: «على ولدي فلان»؛ وذلك لأن بدل البعض يوجب اختصاص الحكم به؛ كقول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]؛ لما خص المستطيع بالذكر، اختص الوجوب به، ولو قال: «ضربت زيدًا رأسه»، و: «رأيت زيدًا وجهه»؛ اختص الضرب بالرأس، والرؤية بالوجه؛ ومنه قول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الأنفال: ٣٧]، وقول القائل: «طرحت الثياب، بعضها فوق بعض»، وإن الفوقية تختص بالبعض، مع عموم اللفظ الأول، كذا ههنا، وفارق العطف؛ فإن عطف الخاص على العام يقتضي تأكيده، لا تخصيصه[1].

وقاعدة: التَّخْصِيصُ بِالْعَادَةِ: ٤٣١/١١

تخصيص العموم بالعادة؛ هو قصره على العمل المعتاد كثير المنفعة، وكذا قصره على الأعيان؛ التي كان الفعل معتادا فيها زمن التكلم[2].

والعرف والعادة لا يجوز تخصيص العموم به عند الشافعية[3]، وادعى بعضهم أن مذهب الشافعي تخصيص العموم بالعادة الغالبة، خلافًا لمجموعة من الأصوليين؛ فإنه لما حمل الأمر في قوله ﷺ في الوقف ـ: «وَأَطْعِمُوهُمْ مِمَّا تَأْكُلُونَ، وَأَلْبِسُوهُمْ مِمَّا

(١) المغني، لابن قدامة، ٨/٢٠٠، ٢٠١.

(٢) المسودة، لآل تيمية، ١٢٥.

(٣) انظر: نهاية السول، للإسنوي، ٢/٤٧٠؛ وانظر: شرح اللمع، للشيرازي، ١/٣٩١؛ وانظر: فواتح الرحموت، بهامش المستصفى، ١/٣٤٥.

تَلْبَسُونَ»[١] الحديث على الاستحباب، دون الوجوب، حمل على أن الخطاب للعرب الذين كانت مطاعمهم وملابسهم متفاوتة، وكان عيشهم ضيقًا، فأما من لم يكن حاله كذلك، وخالف معاشه معاش السلف والعرب في أكل رقيق الطعام، ولبس جيد الثياب، فلو واسى رقيقه، كان أكرم وأحسن، وإن لم يفعل، وله ما قال النبي ﷺ: «نَفَقَتُهُ وَكِسْوَتُهُ بِالْمَعْرُوفِ»[٢]؛ وهو عندنا ما عُرف لمثله في بلده الذي يكون فيه، هذا لفظ الشافعي ـ رحمه اللَّه ـ، قال: «فأنت تراه كيف خصص عموم لفظ النبي ﷺ لما كانت عادتها فعله في تلك الأزمان»، قلت: «إنما خصصه بقوله: «نَفَقَتُهُ وَكِسْوَتُهُ بِالْمَعْرُوفِ»، وفسر المعروف بالعرف، وجمع بين الحديثين بذلك، وساعده في حمل الأول عادة المخاطبين، وكلامنا، والتخصيص بمجرد العادة، لا بدليل خارجي، وليس في نص الشافعي ما ذكر»[٣]؛ وهذا رأي أصحاب الحنابلة خلافا للحنفية والمالكية[٤]، ووجه المنع:

١ـ **الأصل عدم المخصص:** العموم لغةً وعرفًا، والأصل عدم مخصص[٥].

٢ـ **وق: التَّخْصِيصُ هُوَ تَقْرِيرُ الرَّسُولِ ﷺ وَالْعَادَةُ كَاشِفَةٌ لَهُ.**

يقول الزركشي: «والتحقيق أن المخصص هو تقرير الرسول ﷺ، والعادة كاشفة عنه»[٦].

٣ـ **المثال السائر لا يكون دليلا من الشرع إلا مع الإجماع:** يقول الإمام الزركشي: «لو لم تكن العادة موجودة في عهده ﷺ، ولم يعلمها، أو علم بها، ولكن لم يخص بها بالإجماع؛ لأن المثال السائر لا يكون دليلًا من الشرع، إلا مع الإجماع، وحينئذ يكون الإجماع هو المخصص، لا العادة، ولا يعكر على هذا أفرادها بمسألة

---

(١) أخرجه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين، ٧/٧؛ وابن عساكر في تهذيب تاريخ دمشق، ٣٦٨/٧؛ والطبراني في المعجم الكبير، ١٩/ ١٦٩.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، ٨/٨.

(٣) البحر المحيط، للزركشي، ٣٩٧/٣.

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٣٨٨/٥.

(٥) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٦) البحر المحيط، للزركشي، ٣٩٧/٣.

التخصيص بتقريره ﷺ عنها»[١].

٤ـ الشرع لم يوضع على العادة: وإنما وضع على قول بعض الناس، على حسب المصلحة[٢]. وجه المجوزين:

١ـ القياس: وبيانه أن تخصيص العموم بالعادة شبيه من وجه القصر على السبب[٣]، ومن هنا قصر أحمد لنهيه ﷺ عن البول في الماء الدائم[٤]، على ما سوى المصارف المحدثة بعده، وكذلك قصر النهي عن المخابرة، وكراء الأرض، والمزارعة على ما كان يفعلونه، وكذلك قد يقال مثله في بيع الثمار.

٢ـ ما يوجب التبادر فهو مخصص: فالاتفاق على فهم لحم الضأن بخصوصه، في قوله: «اشْتَرِ لحمًا»، وقصر الأمر عليه، حتى لو اشترى غيره لم يكن ممتثلًا، إذا كانت العادة أكله؛ وما ذلك إلا لتبادر الخصوص[٥].

٣ـ إقراره ﷺ: لا خلاف فيما إذا كانت العادة موجودة في عصر النبي ﷺ، وعلم بها، وأقرها، فإنها تخصص اتفاقًا[٦].

أما عن الدليل الأول للمانعين؛ وهو أن الأصل عدم التخصص؛ بناء على أن الصيغة المستعملة مع العرف العملي عامة لغة، ولا مخصص؛ فيبقى على عمومه؛ فجوابه: أن المقدمة الثانية: «فلا مخصص؛ فيبقى على عمومه»، ممنوعة؛ فإن عادتهم مخصصة لصيغتهم؛ لأن غلبة العادة يَنْجَرُّ إلى غلبة الاسم؛ كالدرهم على النقد الغالب[٧].

أما «التخصيص بتقريره ﷺ والعادة كاشفة عنه»، فيمكن تعميمه؛ عن طريق القياس، على سائر الأحكام التي أقرها ﷺ أما عن «المثال السائر لا يكون دليلًا من

---

(١) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٢) شرح اللمع، للشيرازي، ٣٩١/١.

(٣) المسودة، لآل تيمية، ١٢٥.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء باب: الماء الدائم، ومسلم في كتاب الطهارة باب: النهي عن الاغتسال في الماء الراكد.

(٥) فواتح الرحموت، بهامش المستصفى، ٣٤٥/١.

(٦) نهاية السول شرح منهاج الأصول، ٤٧٢/٢.

(٧) انظر: فواتح الرحموت، بهامش المستصفى، ٣٤٥/١؛ وانظر: نهاية السول، للإسنوي، ٤٧١/٢.

الشرع إلا مع الإجماع»، فهذا الإجماع يمكن تحققه الآن، وفي ظروف جد أفضل من العصور السالفة؛ على اعتبار الوسائل المستحدثة، التي تربط بين أقطار العالم الإسلامية.

أما عن قولهم: «**الشرع لم يوضع على العادة**»، ففي المقابل الشرع وضع على ما أراد الله، وذلك لا يقف على العادة.

هذا فضلًا عن ق: **الْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ؛ وَمِنْ تَحْكِيمِهَا تَخْصِيصُ الْعَامِّ، وَتَقْيِيدُ الْمُطْلَقِ.**

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ قال ابن قدامة ـ عن رضاع الولد ـ: «إن إرضاع الولد على الأب وحده، ليس له إجبار أمه على رضاعه، دنيئة كانت أو شريفة، سواء كانت في حبال الزوج أو مطلقة، ولا نعلم في عدم إجبارها على ذلك إذا كانت مفارقة خلافًا، فأما إن كانت مع الزوج فكذلك عندنا، وبه يقول الثوري، والشافعي، وأصحاب الرأي، وقال ابن أبي ليلى، والحسن بن صالح: وله إجبارها على رضاعها، وهو قول أبي ثور، ورواية عن مالك؛ لقول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، والمشهور عن مالك: أنها إن كانت شريفة، لم تجر عادة مثلها بالرضاع لولدها، لم تُجبر عليه، وإن كانت ممن ترضع في العادة، أُجبرت عليه»[١].

قاعـدة: الْإِضَافَةُ لِلِاخْتِصَاصِ: ١٣/٥٥٥

الإضافة تفيد الاختصاص إذا كانت إلى نكرة، والدليل على ذلك:

١ـ القاعدة اللغوية: الإضافة إلى نكرة تفيد اختصاصًا:

يقول ابن جني: «الإضافة المعنوية، فإن تجمع في الاسم مع الإضافة اللفظية إضافة معنوية، وذلك بأن يكون ثمَّ حرف إضافة مقدر، يوصل معنى ما قبله إلى ما بعده، وهذه الإضافة هي التي تفيد التعريف والتخصيص، وتسمى المحضة؛ أي: الخالصة؛ بكون المعنى فيها موافقًا للفظ، «وإذا أضفته إلى معرفة تعرف»، وذلك نحو قولك: «غلام زيد»؛ فـ«غلام» نكرة، ولما أضفته إلى «زيد»، اكتسب منه تعريفًا، وصار معرَّفًا

---

(١) المغني، لابن قدامة، ١١/٤٣٠، ٤٣١.

بالإضافة، وإذا أضفته إلى نكرة، اكتسب تخصيصًا، وخرج بالإضافة عن إطلاقه؛ لأن «غلام» يكون أعم من «غلام رجل»، ألا ترى أن كلَّ غلامِ رجلٍ غلامٌ، وليس كلُّ غلامٍ غلامَ رجلٍ، وهذه الإضافة المعنوية تكون على معنى أحد حرفين من حروف الجر؛ وهما اللام، ومن؛ فإذا كانت الإضافة بمعنى اللام؛ كان معناها الملك والاختصاص؛ وذلك قولك: «مال زيد، وأرضه»؛ أي: مال له، وأرض له؛ أي: يملكها، و«أبوه، وابنه، وسيده»؛ والمراد: أب له، وابن له، وسيد له؛ أي: كل واحد مستحق مختص بذلك، والغالب الاختصاص؛ لأن كل ملك اختصاص[1].

٢ـ الإضافة يقصد بها التعريف والاختصاص:

في «الخصائص»، لابن جني: «اعلم أنك لا تضيف إلا نكرة؛ نحو قولك: «غلام زيد»، و: «صاحب عمرو»؛ لأن الإضافة يُبتغى بها التعريف، أو الاختصاص؛ لأن المضاف يكتسي من المضاف إليه تعريفه، إن كان معرفة، وتخصيصًا، إن كان نكرة؛ فإذا قلت: «غلام زيد»؛ فـ «غلام» كان نكرة شاملًا كل غلام، فلما أضفته إلى زيد، صار معرفة، وخص واحدًا بعينه، فإذا قلت: «غلام رجل»، فإن المضاف إليه، وإن كان نكرة إلا أنه حصل للمضاف بإضافته إليه نوع تخصيص؛ ألا ترى أنه خرج عن شيوعه، ويميز عن أن يكون غلام امرأة[2].

وقد طبق «الموفق» هذه القاعدة في معرض حديثه عن حكم من حلف «أن لا يدخل دار فلان»، فدخل دارًا مملوكة له؛ حيث قال: «فإن حلف: لا يدخل دار فلان، فدخل دارًا مملوكة له، أو دارًا يسكنها بأجرة، أو عارية، أو غصب، حنث، وبذلك قال أبو ثور، وأصحاب الرأي، وقال الشافعي: لا يحنث، إلا بدخوله دارًا يملكها؛ لأن الإضافة في الحقيقة إلى المالك؛ بدليل أنه لو قال: «هذه الدار لفلان»، كان مقرًّا له بملكها، ولو قال: «أردت أنه يسكنها»، لم يُقبل.

ولنا: أن الدار تضاف إلى ساكنها، كإضافتها إلى مالكها، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]؛ أراد بيوت أزواجهن التي يسكُنَّها، وقال ـ

(١) شرح المفصل، لابن يعيش، ٢/١١٨، ١١٩.

(٢) نفس المصدر، ٢/١٢١.

تعالى ـ: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٣]؛ ولأن الإضافة للاختصاص، وكذلك يضاف الرجل إلى أخيه بالأخوة، وإلى أبيه بالبنوة، وإلى ولده بالأبوة، وإلى امرأته بالرجولية، وساكن الدار مختص بها؛ فكانت إليه صحيحة، ومستعملة في العرف»[(١)].

وقاعدة: بَدَلُ الْبَعْضِ يُوجِبُ اخْتِصَاصَ الْحُكْمِ: ٨/٢٠٠-٢٠١

والمراد: بدل البعض من الكل؛ نحو أنجزت العرض ثلثه، وقد ذكره صاحب «جمع الجوامع»؛ فقال ـ مع شرحه للجلال ـ: «الخامس من المخصصات المتصلة: بدل البعض من الكل، كما ذكره ابن الحاجب؛ نحو أكرم الناس العلماء، وكذا ذكره صاحب «مسلم الثبوت»»[(٢)].

ولم يذكره الأكثرون؛ منهم: الحنفية، والشافعية، بل أنكره الصفي الهندي، والأصفهاني؛ واستدلوا على إنكارهم هذا بعدة أدلة؛ منها:

١ـ القياس: فالمبدل كالمطروح؛ فلم يتحقق فيه معنى الإخراج، والتخصيص لابد فيه من الإخراج[(٣)].

٢ـ والقياس ـ أيضًا ـ: وبيانه: أن منهم من قال: لا يحسن عد البدل؛ لأن الأول في قولنا: «أكلت الرغيف ثلثة»، يشبه العام المراد به الخصوص[(٤)]؛ فهو لا يقبل تخصيصًا.

٣ـ المقاصد: فالبدل هو المقصود بالنسبة، فلا اعتداد به؛ فلا يعم ولا يخص[(٥)]، والذي عليه المحققون؛ كالزمخشري، ومثله ـ في تحقيق كون البدل مقصودًا بالنسبة ـ: أن المبدل منه في غير بدل الغلط، ليس من حكم المهدر مطلقًا؛ حتى لا يعتبر عمومه وخصوصه، بل هو جيء به للتمهيد والتوطئة لذكر البدل؛ ليفاد بمجموعهما فضل

---

(١) المغني، لابن قدامة، ١٣/٥٥٤، ٥٥٥.
(٢) انظر: نهاية السول شرح منهاج الأصول، ٢/٤٤٩؛ وانظر: فواتح الرحموت، ١/٣٤٤.
(٣) البحر المحيط، للزركشي، ٣/٣٥٠.
(٤) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.
(٥) فواتح الرحموت، ١/٣٤٤.

تأكيد وتبيين، لا يكون في الأفراد؛ لأن النسبة متكررة[1]، وهذا الرد ينطبق على القياس الأول.

واستدل المجيزون:

١ـ بقوله ـ تعالى ـ: ﴿ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ [المائدة: ٧١] قال الشيخ الطاهر بن عاشور ـ في تفسير هذه الآية ـ: «وقوله: ﴿كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ بدل من الضمير في قوله: ﴿عَمُوا وَصَمُّوا﴾؛ قُصدَ منه تخصيص أهل الفضل والصلاة منهم في كل عصر؛ فإنهم براء مما كان عليه دهماؤهم؛ صدعًا بالحق، وثناء عن الفضل.

وإذ قد كان مرجع الضميرين الأولين في قوله: ﴿عَمُوا وَصَمُّوا﴾، هو عين مرجع الضميرين الأولين في قوله: ﴿عَمُوا وَصَمُّوا﴾، كان الإبدال من الضميرين الأخيرين ـ المفيد تخصيصًا من عمومهما ـ مفيدًا تخصيصًا من عموم الضميرين اللذين قبلهما؛ بحكم المساواة بين الضمائر؛ إذ قد اعتبرت ضمائر أمة واحدة؛ فإن مرجع تلك الضمائر هو قوله: ﴿بني اسرائيل﴾»[2].

أما قياس البدل على العام المراد به الخصوص؛ فأقول: «إن هذا قياس مع وجود الفارق؛ ذلك أن صياغة بدل البعض من الكل تختلف عن صياغة العام الذي يراد به الخصوص؛ ففي بدل البعض يأتي العام، وبعده التخصيص؛ مثل: «بني تميم العلماء»، في حين أن العام الذي يراد به الخصوص لفظه عموم، إلا أن المراد به الخصوص؛ مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]؛ فالناس الأولى، وإن كانت بصيغة العموم، فالمراد بها نعيم بن مسعود الأشجعي، والناس الثانية، بصيغة العموم، والمراد بها أبو سفيان، وهذا فرق في الصيغة واضح، وعليه؛ فالراجح هو أن بدل البعض بحسب الصيغة يشكل مخصصًا.

وقد طبق ابن قدامة هذه القاعدة، في معرض حديثه عن الوقف على البنين وأولاد البنين معًا؛ حيث قال: «فإن كان له ثلاثة بنين، فقال: «وقفت على ولدي فلان، وفلان، وعلى ولد ولدي»؛ كان الوقف على الابنين المسمين، وعلى أولادهما، وأولاد

(١) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٢) تفسير التحرير والتنوير، للشيخ الطاهر بن عاشور، ٢٧٩/٢.

الثالث، وليس للثالث شيء، وقال القاضي: «يدخل الثالث في الوقف»، وذكر أن أحمد، قال - في رجل قال: «وقفت هذه الضيعة على ولدي فلان، وفلان، وعلى ولد ولدي»، وله ولد غير هؤلاء - قال: «يشتركون في الوقف»، واحتج القاضي بأن قوله: «ولدي» يستغرق الجنس؛ فيعم الجميع، وقوله: «فلان، وفلان» تأكيد لبعضهم؛ فلا يوجب إخراج بقيتهم؛ كالعطف، في قوله: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨].

ولنا: أنه أبدل بعض الولد من اللفظ المتناول للجميع؛ فاختص بالبعض المبدل؛ كما لو قال: «على ولدي فلان»؛ وذلك لأن بدل البعض يوجب اختصاص الحكم به؛ كقوله - تعالى -: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، لما خص المستطيع بالذكر، اختص الوجوب به، ولو قال: «ضربت زيدًا رأسه»، و: «رأيت زيدًا وجهه»، اختص الضرب بالرأس، والرؤية بالوجه؛ ومنه قوله - تعالى -: ﴿وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الأنفال: ٣٧]، وقول القائل: «طرحت الثياب بعضها فوق بعض»؛ فإن الفوقية تختص بالبعض مع عموم اللفظ الأول، كذا ههنا»[1].

وقاعدة: تَخْصِيصُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ جَائِزٌ بِالْإِجْمَاعِ: ١٢٩/٣

إذا ما خالف خبر الواحد عموم الكتاب، أو ظاهره، فهل يخصص الكتاب بخبر الواحد؛ رغم اختلاف قوة ثبوتهما؟

أقول: «هذا الأمر محل خلاف؛ وممن منع مطلقًا: بعض الحنابلة، ونقله الغزالي في «المنخول» عن المعتزلة؛ لأن الخبر لا يقطع بأصله بخلاف القرآن؛ أي: أن القرآن قطعي الثبوت، وخبر الآحاد ظني؛ والقاعدة: إن الظنيات لا تعارض القطعيات، ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقهاء، ونقله أبو الحسين بن القطعان عن طائفة من أهل العراق، وأنهم لأجله؛ صنعوا الحكم بالقرعة، والشاهد، واليمين.

(١) المغني، لابن قدامة، ٨/٢٠٠، ٢٠١.

ويُردُّ هذا:

ـ بأن اللَّه ـ تعالى ـ أمرنا باتباع نبيه، ولا فرق بين أن يكون مخصصًا للظاهر، أو مبتدئًا، ولا معنى لإمكان التخصيص مع القولِ بحجية خبر الواحد»[١].

ـ مذهب الواقفية:

لقد رأت طائفة من الواقفية التوقف في تخصيص الكتاب بخبر الواحد؛ لأن الكتاب قطعي السند؛ لتواتره، ظني الدلالة؛ لما عرف من أن دلالة العام ظاهرة ظنية، وخبر الواحد قطعي الدلالة؛ لخصوصه ونصوصيته في مدلوله، ظني الثبوت من حيث السند؛ لأن أخبار الآحاد لا تفيد العلم؛ فيتعادلان؛ لأن كل واحد صار راجحًا من وجه، مرجوحًا في وجه.

ويُردُّ على هذا أن الصحابة اتفقوا على التخصيص به، ومبادرتهم إليه[٢]، ولو لم يكن ذلك جائزًا؛ لتوقف الصحابة، كما توقفتم.

كما أنه لا معنى للتوقف؛ لمخالفته لمقاصد الشريعة؛ إذ المقصود هو أن تكون حياة الأمة شرعية، ولن تكون كذلك إلا إذا كانت محكومة في كلياتها، وجزئياتها، ومستجداتها، ونوازلها، بشرع اللَّه، والتوقف يناقض هذا المقصد الشرعي.

ـ مذهب الحنفية:

لا يجوز تخصيص العموم، وترك الظاهر، وحمله على المجاز بخبر الواحد، وهذا عند القاضي، والإمام أبي زيد، ومن تابعه من المتأخرين؛ لما أفادت عمومات الكتاب، وظواهرها اليقين؛ كالنصوص تمامًا عند من جعلها ظنية؛ مثل الشيخ أبي منصور، ومن تابعه من مشايخ سمرقند؛ فيحتمل أن يجوز تخصيصها به[٣].

وحجة من منع من الحنفية ـ بحسب ما توصلت إليه ـ:

---

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ٣/٣٦٥.
(٢) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٢/٥٦٦.
(٣) انظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٣/٩.

قاعـدة: تَرْكُ الْعَمَلِ بِالدَّلِيلِ الْأَقْوَى لِمَا هُوَ أَضْعَفُ لَا يَجُوزُ:

وذلك لأن الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام، والظاهر من الكتاب؛ لأن الشبهة فيهما من حيث المعنى، وهو احتمال إرادة البعض من العموم، وإرادة المجاز من الظاهر، ولكن لا شبهة في ثبوت متنهما؛ أي: نظمهما، وعبارتهما، والشبهة في خبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه جميعًا؛ لأنه إن كان من الظواهر، فظاهر، وإن كان نصا في معناه، فكذلك؛ لأن المعنى مودع في اللفظ، وتابع له في الثبوت، وهو معنى قوله: «المتن أصل، والمعنى فرع له»؛ فلابد من أن يؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة؛ ولهذا لا يكفر منكر لفظه، ولا منكر معناه، بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب؛ فإنه يكفر، وإذا كان كذلك، لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب، ولا تخصيص عمومه به؛ لأن فيه ترك العمل بدليل الأقوى بما هو أضعف، وذلك لا يجوز[1].

ويُردُّ هذا: بكون إرادة الخاص أغلب من إرادة عموم العام؛ أي: إذا ورد عام وخاص، فالظاهر الغالب؛ أي: حكم الخاص مراد به، وإن المراد بالعام ما عدا الحكم الخاص؛ مثاله: أن إرادة أن الأنبياء لا يورثون، من قوله ـ عليه السلام ـ: «نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ»[2]، أظهر في إرادة أن النبي ﷺ يورث في قوله ـ تعالى ـ: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، وإذا كانت إرادة الخاص أظهر وأغلب قُدِّمَ لذلك[3].

٢ـ وق: لَا يُتْرَكُ الْمَقْطُوعُ بِالْمَظْنُونِ: فإن القرآن مقطوع به، وخبر الواحد مظنون، ولا يجوز ترك ما هو مقطوع به بما هو مظنون؛ كخبر الواحد، والإجماع لا يجوز ترك الإجماع به حين كان مقطوعًا، كذلك ههنا[4].

---

(١) نفس المصدر السابق، والجزء، والصفحة.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٢/٥٦٤.

(٤) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ١/٣٤٥؛ وانظر: إحكام الفصول، للباجي، ٢٦٣.

والواقع أنه لم يترك مقطوع بمظنون؛ وبيانه أن عموم القرآن مقطوع بمورده، وليس مقطوعا بظننا؛ لأنه يحتمل أن يتناول ما ورد منه خاص السنة، ويحتمل ألا يكون متناولا له، فما تركناه من القرآن بالسنة مظنون محتمل، فجاز تركه بمظنون صحيح صريح، لا احتمال فيه؛ يدل على صحة هذا أن عموم القرآن الكريم لو كان مقطوعا به في كل ما يتناوله؛ لوجب إذا رُوي خبر الواحد في معارضة أن يقطع بكذب رواية؛ كما روي ذلك في مخالفة الإجماع، ولما لم يقطع بكذبه وفسقه، دلَّ على أن تناول العموم لما يتناوله غير مقطوع به، وإنما هو محتمل.

وجواب آخر: وهو أنه أراد بقوله: «**عموم القرآن مقطوع به فيما تناوله**»، فليس كذلك بالإجماع، وإن أراد أنه مقطوع به في الجملة، فخبر الواحد ـ أيضًا ـ مقطوع به في الجملة، ويخالف الإجماع؛ فإنه صريح به فيما تناوله، وهو مقطوع به؛ فلم يجز تركه بخبر الواحد، وفي مسألتنا بخلافه، والمعنى فيه أنه لا يمكن استعمال الخبر الخاص معه، ولا سبيل إلى الجمع بينهما؛ لتنافيهما، ولا يتم العمل بأحدهما، إلا بإسقاط الآخر، فقدمنا الأقوى منهما، وفي مسألتنا يمكن الجمع بين الخاص والعام، من غير إسقاط لأحدهما، فوجب استعمالهما[1].

٣ـ قياس: وبيانه: أن التخصيص تخصيصان؛ تخصيص في الأعيان، وتخصيص في الأزمان، ثم ثبت وتقرر أن التخصيص في الأزمان لا يجوز في القرآن بالسنة، فكذلك التخصيص في الأعيان وتجويزه، نقول: «أحد نوعي التخصيص، فلم يجز في القرآن بالسنة؛ لتخصيص الأزمان»، وإن شئت، قلت: «إسقاط بعض ما يتناوله اللفظ العام في القرآن بالخبر الواحد، فلم يجز؛ كالنسخ».

والجواب: أنه لا يجوز أن يكون التخصيص في الأزمان غير جائز في القرآن، والسنة، والتخصيص في الأعيان يجوز، ألا ترى أن تخصيص الأزمان في السنة بالقياس لا يجوز؛ وهو النسخ، وتخصيص الأعيان به فيها جائز.

وجواب آخر: وهو أن النسخ إسقاط وإبطال، والتخصيص استعمال وبيان؛ فافترقا[2].

---

(١) شرح اللمع، للشيرازي، ١/٣٥٢، ٣٥٣.

(٢) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ١/٣٥٥؛ وانظر: إحكام الفصول، للباجي، ٢٦٣.

٤ـ قياس: وهو قول الشيخ أبي حامد عن أبي حنيفة: إن كانت الآية عامة، دخلها التخصيص، جاز تخصيصها بخبر الواحد؛ لأنها تصير بالتخصيص كالمجملة؛ فيكون ذلك كالبيان، وبيان المجمل بخبر الواحد يجوز.

والجواب: أنه لا يسلم أنه بالتخصيص يصير مجازا، بل هو باق على الحقيقة؛ لأن حقيقة المجاز ما لا يعقل معناه من لفظه، وهذا اللفظ معقول المعنى؛ فسقط ما قاله(١).

٥ـ العام المخصوص يبقى مجازًا؛ فيضعف؛ فيقوى خبر الواحد على تخصيصه، وهذا قول عيسى بن أبان، فيه ضرب من التهافت؛ لأن العام المخصوص لا يبقى حجة عنده، وإذا لم يكن حجة، لم يكن للقول بتخصيصه فائدة؛ إذ فائدة التخصيص بيان أن الصورة المخصوصة لا يتناولها حكم العموم، والتقدير أن العموم لم يبق له حكم، أو له حكم مجمل غير معلوم؛ فيحتاج إلى البيان، فهذا وجه التهافت في قوله: **«العام المخصوص لا يبقى حجة»**، مع قوله: **«يجوز تخصيصه بخبر الواحد»**، وحكي عن أبي حنيفة قول عيسى بن أبان(٢).

وأما عن أدلة الجمهور؛ فمنها:

١ـ الإجماع: إجماع المسلمين على تخصيص قوله ـ تعالى ـ: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] القاتل والكافر؛ بقوله ﷺ: **«لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ...»**(٣)، وقوله ﷺ: **«لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ فِي الْكَافِرِ»**(٤)، وقوله ﷺ: **«لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ مِنَ الْمِيرَاثِ شَيْئًا»**(٥)، فلو لم يجز تخصيص القرآن الكريم بالسنة، لما أجمعوا في هذا الموضع على التخصيص.

فإن قيل: «إنما ثبت التخصيص بالإجماع، والإجماع مقطوع به»، فالجواب: إن

---

(١) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ٣٥٥/١.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة، ٥٦٣/٢؛ وانظر: البحر المحيط، للزركشي، ٣٦٥/٣.

(٣) أخرجه أبو داود في باب: هل يرث المسلم الكافر في كتاب الفرائض، كما أخرجه ابن ماجة في باب: ميراث أهل الإسلام من أهل الشرك من كتاب الفرائض.

(٤) أخرجه البخاري في باب: أين ركز النبي ﷺ الراية يوم الفتح من كتاب المغازي، وفي باب: لا يرث المسلم الكافر من كتاب الفرائض، ومسلم في كتاب الفرائض.

(٥) أخرجه أبو داود في الديات، والدارمي في الفرائض.

الإجماع لا يُقبل بنفسه، فلابد له من دليل يستند إليه، ولا نرى - ههنا - دليلًا انعقد عليه الإجماع سوى خبر الواحد؛ وكان ذلك إجماعا منهم على جواز تخصيص العام من القرآن بالخاص من السنة؛ ويدل عليه أن فاطمة لما جاءت تطلب ميراثها من رسول الله ﷺ، واحتجت بالآية، فقال أبو بكر ﷺ: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يقول: «نَحْنُ مَعْشَرَ الأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ، مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ»[1]، وأجمعت الصحابة على العمل بذلك الخبر، وهو خبر الواحد، وقد خصُّوا به عموم القرآن»[2].

وأما قول عمر ﷺ: «لا ندع كتاب الله، ولا سنة نبينا لقول امرأة»؛ فيحتمل أن يكون معناه لا ندع كتاب نبينا نسخا؛ فإنه لا يقال لمن خص آية من القرآن: «إنه ترك القرآن»، وإنما يقال ذلك لمن ادعى النسخ[3].

فضلا عن أنه ورد في قوله ما ينص صراحة أن قول المرأة ليس سنة؛ لأنه لم يثبت عنده؛ بدليل أنه قال: «لا ندع كتاب الله، ولا سنة نبينا»، فلو ثبت عنده، ما تركه.

٢ـ الخاص مقدم على العام: لأنه خاص وعام تعارضا؛ فوجب أن يقضى بالخاص على العام، كما لو كان في الكتاب والسنة؛ ولأن خاص الكتاب والسنة إنما قُدم على عامهما؛ لأن الخاص ما يتناوله بصريحه على وجه لا احتمال فيه، والعام يتناوله على وجه محتمل، وهذا المعنى موجود في هذه المسألة؛ فإن خاص السنة يتناول الحكم على وجه لا احتمال فيه، وعام القرآن يتناوله على وجه محتمل؛ فوجب أن يُقدم الخاص عليه[4].

٣ـ دليل: الأدلة وردت للاستعمال، لا الإبطال.

وفي الجمع بين العام والخاص استعمال لهما، وفيما ذكروه عمل بأحدهما، وترك الآخر[5].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) شرح اللمع، للشيرازي، ١/٣٥٢، ٣٥٣.

(٣) البحر المحيط، للزركشي، ٣/٣٦٥.

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة، ٢/٥٦٤.

(٥) شرح مختصر الروضة، ٢/٥٦٦.

٤ـ ذريعة الواجب واجب: إذا ثبت تخصيص الصحابة عموم الكتاب بخصوص السنة، متسارعين إليه، في غير طلب تاريخ، ولا سؤال عن عام، هل خص أم لا؟ ولا توقف، دلَّ ذلك على جوازه، بل وجوبه؛ لأنه ذريعة إلى تعريف الحكم الشرعي الواجب، وذريعة الواجب واجب(١).

هذا فضلًا على أن الحنفية ضيقوا مجال الخلاف مع الجمهور؛ وذلك حينما اعتبروا المشهور مخصِّصًا لعمومات القرآن، قال صاحب «كشف الأسرار»: «فإن قيل: «إن الصحابة خصوا قوله ـ تعالى ـ: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ بقوله ـ عليه السلام ـ: «لَا مِيرَاثَ لِقَاتِلٍ»، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾ [النساء: ١٢] بقوله ـ عليه السلام ـ: «لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ»(٢)، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] بقوله ـ عليه السلام ـ: «لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا»(٣)، في شواهد لها كثيرة؛ فثبت أن تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز»، قلنا: «هذه أحاديث مشهورة؛ يجوز الزيادة بمثلها على الكتاب، لا كلام فيها، إنما الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب، هل يجوز التخصيص به»»(٤).

وإليكم تطبيقًا لهذه القاعدة عند ابن قدامة، في مسألة: الجمع بين الصلاتين في السفر؛ حيث قال: «جملة ذلك أن الجمع بين الصلاتين في السفر في وقت إحداهما جائز في قول أكثر أهل العلم؛ وممن روي عنه ذلك: سعيد بن زيد، وسعد، وأسامة، ومعاذ بن جبل، وأبو موسى، وابن عباس، وابن عمر، وبه قال طاوس، ومجاهد، وعكرمة، ومالك، والثوري، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وابن المنذر.

وروي عن سليمان ابن أخي زريق بن حكيم، قال: «مر بنا نائلة ربيعة، وأبو الزناد، ومحمد بن المنكدر، وصفوان بن سليم، وأشياخ من أهل المدينة، فأتيناهم في منزلهم،

(١) شرح اللمع، للشيرازي، ١/٣٥٣ ـ ٣٣٤.

(٢) أخرجه أبو داود في باب: هل يرث المسلم الكافر من كتاب الفرائض، كما أخرجه ابن ماجة في باب: ميراث أهل الإسلام من أهل الشرك من كتاب الفرائض.

(٣) أخرجه البخاري في باب: لا تنكح المرأة على عمتها من كتاب النكاح، ومسلم في باب: تحريم الجمع بين المرأة وعمتها... من كتاب النكاح.

(٤) كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٣/٩ ـ ١٠.

وقد أخذوا في الرحيل، فصلوا الظهر والعصر جميعًا، حين زالت الشمس، ثم أتينا المسجد، فإذا زريق بن حكيم يصلي بالناس الظهر»، وقال الحسن، وابن سيرين، وأصحاب الرأي: «لا يجوز الجمع إلا في يوم عرفة بعرفة، وليلة مزدلفة بها»، وهذا رواية ابن القاسم عن مالك واختياره؛ واحتجوا بأن المواقيت تثبت بالتواتر؛ فلا يجوز تركها بخبر واحد.

ولنا: ما روى نافع عن ابن عمر، أنه كان إذا جد به السير، جمع بين المغرب والعشاء، ويقول: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ إِذَا جَدَّ بِهِ السَّيْرُ، جَمَعَ بَيْنَهُمَا»، وعن أنس قال: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا ارْتَحَلَ قَبْلَ أَنْ تَزِيغَ الشَّمْسُ، أَخَّرَ الظُّهْرَ إِلَى وَقْتِ الْعَصْرِ، ثُمَّ نَزَلَ، فَجَمَعَ بَيْنَهُمَا، وَإِنْ زَاغَتِ الشَّمْسُ قَبْلَ أَنْ يَرْتَحِلَ، صَلَّى الظُّهْرَ، ثُمَّ رَكِبَ». متفق عليهما[(١)]، ولمسلم عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «إِذَا عَجِلَ عَلَيْهِ السَّفَرُ، يُؤَخِّرُ الظُّهْرَ إِلَى أَوَّلِ وَقْتِ الْعَصْرِ، فَيَجْمَعُ بَيْنَهُمَا، وَيُؤَخِّرُ الْمَغْرِبَ حَتَّى يَجْمَعَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْعِشَاءِ، حِينَ يَغِيبُ الشَّفَقُ»[(٢)]، وروى الجمع معاذ بن جبل[(٣)]، وابن عباس[(٤)]... وقولهم: «لا نترك الأخبار المتواترة»، قلنا: «لا نتركها، وإنما نخصصها، وتخصيص المتواتر بالخبر الصحيح جائز بالإجماع، وقد جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد بالإجماع؛ فتخصيص السُّنة بالسُّنة أولى»[(٥)].

---

(١) الأول أخرجه البخاري في باب: يصلي المغرب ثلاثًا في السفر، وباب: الجمع في السفر بين المغرب والعشاء، وباب: هل يؤذن أو يقيم إذا جمع بين المغرب والعشاء من كتاب التقصير، ومسلم في باب: جواز الجمع بين الصلاتين في السفر من كتاب المسافرين.

(٢) أخرجه مسلم في باب: جواز الجمع بين الصلاتين في السفر من كتاب صلاة المسافرين، والثاني أخرجه البخاري في باب: مؤخر الظهر إلى العصر، ومسلم في باب: جواز الجمع بين الصلاتين في السفر من كتاب المسافرين.

(٣) أخرجه مسلم في باب: في معجزات النبي ﷺ من كتاب الفضائل، ومالك في الموطإ في باب: الجمع بين الصلاتين في الحضر والسفر من كتاب السفر.

(٤) لم يخرجه البخاري ومسلم، والذي أخرجه الدارقطني في باب: الجمع بين الصلاتين في السفر من كتاب الصلاة.

(٥) المغني، لابن قدامة ٣/١٢٧، ١٢٨، ١٢٩.

لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُ عُمومِ الْكِتَابِ بِقِيَاسٍ لَهُ شِبْهٌ مِنْ وَجْهٍ ضَعِيفٍ:٩/٥٢٩

القياس الذي له شبه من وجه ضعيف، هو قياس الشبه، وهو قياس بالصورة المجردة عن العلة المقتضية للتساوي، وهو قياس فاسد؛ ومثاله قوله - تعالى - إخبارا عن إخوة يوسف أنهم لما وجدوا الصواع في رحل أخيهم -: ﴿قَالُوٓاْ إِن يَسۡرِقۡ فَقَدۡ سَرَقَ أَخٞ لَّهُۥ مِن قَبۡلُۚ﴾ [يوسف: ٧٧]، فلم يجمعوا بين الأصل والفرع بعلة ولا دليلها، وإنما ألحقوا أحدهما بالآخر، من غير دليل جامع؛ سوى مجرد الشبه الجامع بينه وبين يوسف؛ فقالوا: «هذا مقيس على أخيه، بينهما شبه من وجوه عديدة، وذاك قد سرق فكذلك هذا»، وهذا هو الجمع بالشبه الفارغ، والقياس بالصورة المجردة على العلة المقتضية للتساوي في السرقة، لو كانت حقًّا، ولا دليل على التساوي فيها، فيكون الجمع لنوع شبه خالٍ عن العلة ودليلها[1].

واختُلف في التخصيص بقياس الشبه؛ فقد نقل الشيخ أبو حامد وسليم، في «التقريب» عن الاصطخري، زاد الشيخ أبو حامد، وإسماعيل بن مروان من أصحابنا: أن لا يجوز التخصيص بقياس الشبه، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أبي القاسم الأنماطي، ومبارك بن أبان، وابن علي الطبري.

وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: «القياس إن كان جليًّا؛ مثله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ وَلَا تَنۡهَرۡهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]، جاز التخصيص به بالإجماع، وإن كان واضحًا، وهو المشتمل على جميع معنى الأصل؛ كقياس الربا، فالتخصيص به جائز في قول عامة أصحابنا، إلا طائفة شذّت، لا يُعتَدُّ بقولهم، وإن كان خفيًّا؛ وهو قياس علة الشبه، فأكثر أصحابنا أنه لا يجوز التخصيص به، ومنهم من شذَّ فجوَّزه.

وقال ابن كج: «قياس الأصل، وقياس العلة لا يختلف المذهب أن التخصيص بهما سائغ جائز، وعليه عامة الفقهاء ومنعه داود، وأما قياس الشبه، فاختلف فيه الشافعية من وجهين[2]:

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، ١٤٨/١.

(٢) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ٣٧٢/٣.

وجه المنع:

١ـ المردود ليس من الشرع، فكيف يخصص به؛ ذلك أن قياس الشبه في القرآن الكريم لم يجئ إلا مردودًا مذمومًا، وما أبطله القرآن فهو باطل؛ ومن ذلك قوله ـ تعالى ـ إخبارًا عن الكفار أنهم قالوا ـ: ﴿مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا﴾ [هود: ٢٧]، فاعتبروا صورة مجرد الآدمية، وشبه المجانسة فيها، واستدلوا بذلك على أن حكم أحد الشبهين حكم الآخر، فكما لا نكون نحن رسلًا، فكذلك أنتم، فإذا تساوينا في هذا الشبه فأنتم مثلنا، لا مزية لكم علينا وهذا من أبطل القياس، فإن الواقع من التخصيص والتفصيل، وجعل بعض هذا النوع شريفًا، وبعضه دَنِيًّا، وبعضه مرؤوسًا، وبعضه ملكا، وبعضه سوقة، يبطل هذا القياس، كما أشار ـ سبحانه ـ إلى ذلك في قوله: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الزخرف: ٣٢][1].

ومن هذا قياس المشركين الربا على البيع بمجرد الشبه الصوري؛ ومنه قياسهم الميتة على الذكي، في إباحة الأكل بمجرد الشبه[2].

٢ـ العمل بأرجح الظنين واجب: العموم قوي الرتبة، وقياس الشبه ضعيف مرجوح؛ فتعين العمل بالراجح القوي؛ وهو العموم[3].

وتطبيقًا لهذه القاعدة، قال «الموفق» في «المغني» ـ وهو يتحدث عن أنواع الوطء، حيث قال ـ: «لأن الوطء في المرأة يكون سببًا للبضعية، ويوجب المهر، ويلحق به النسب، وتصير به المرأة فراشًا، ويثبت أحكامًا لا يثبتها اللواط؛ فلا يجوز إلحاقه بهن؛ لعدم العلة وانقطاع الشبهة، ولذلك لو أرضع الرجل طفلًا، لم يثبت به حكم التحريم، فههنا أولى، وإن قُدِّرَ بينهما شبهٌ من وجه ضعيف، فلا يجوز تخصيص عموم الكتاب به، واطراح النص بمثله»[4].

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، ١/١٤٩.

(٢) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ١/٣٧٣؛ والإحكام، للآمدي، ٢/١٦٠.

(٤) المغني، لابن قدامة، ٩/٥٢٩.

قاعدة: عُمُومَاتُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي الْإِثْبَاتِ كُلُّهَا مُخَصَّصَةٌ: ٣١٠/١٢

إن عمومات القرآن من حيث الصيغة، والتي لم تسبق بنفي؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾، كلها مخصصة بدون استثناء، ولعل حجة «الموفق» هي:

١ـ قول الصحابة[1]: فعن ابن عباس أنه قال: «ليس في القرآن عام إلا مخصص، إلا قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٥]، وقول ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح، فإنه استثنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٥]، والعموم في هذه الآية في الإثبات غير مخصص، وعليه فلا حجة له في قول ابن عباس، على فرض أنه ثبت من طريق صحيح.

٢ـ عمومات في القرآن في الإثبات غير مخصصة: ورد في «البحر المحيط»، وغيره[2]: أنه ليس في القرآن عام غير مخصص إلا مواضع:

أحدها: قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فكل من سُمِّيتْ أُمًّا من نسب، أو رَضاع، أو أمّ أمّ، وإن علت، فهي حرام.

ثانيها: قوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾﴾ [الرحمن: ٢٦]، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [الأنبياء: ٣٥].

ثالثها: قوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

رابعها: قوله: ﴿وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحج: ٦].

فالملاحظ أن هذه الآيات عامة مثبتة، وغير مخصصة، بل هي من قبيل العام الذي أريد به العموم.

وقال الإمام الشافعي ـ في باب بيان ما نزل من الكتاب عامًّا، يراد به العام، ويدخله الخصوص ـ: «وقال الله ـ تبارك، وتعالى ـ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ

---

(١) الموافقات، للإمام الشاطبي، ٢٥٩/٣.

(٢) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ٢٤٨/٣؛ والتمهيد، للكلوذاني الحنبلي، ١٤٥/٢؛ وشرح اللمع، للشيرازي، ٣١٨/١؛ وانظر: شرح منتهى الوصول في علمي الأصول، والجدل، ١١٩.

شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾﴾ [الزمر: ٦٢]، وقال - تبارك، وتعالى -: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ١]؛ فهذا عام لا خاص فيه»[1].

وهذه الأمثلة التي ذكر الإمام الشافعي، من صميم القاعدة؛ لأنها بصيغة العام في الإثبات، وغير مخصصة.

وأرى أن قوله - تعالى -: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، من العام الذي لا يقبل التخصيص؛ فلفظ «جميع» على عمومه في الإثبات، ولا يحتمل تخصيصًا؛ ومن هذا القبيل آيات العدل، والإحسان، وإيتاء ذي القربى، وآيات النهي عن الفحشاء، والمنكر، والبغي، وأشباه ذلك؛ كقوله - تعالى -: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [النحل: ٩٠]، وقوله - تعالى -: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، فالأمر بالعدل، والإحسان، وإيتاء ذي القربى، على عمومه، وكذا الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، فهو من قبيل المثبت الذي لا يقبل التخصيص.

٣- قصد اللسان، وقصد الشارع:

فقولهم: «ليس في القرآن عام إلا مخصص» مخالف لكلام العرب، ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته، التي فهموها تحقيقًا؛ بحسب قصد اللسان في العرب، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام.

٤- الرسول بُعِثَ بجوامع الكلم:

فمن المعلوم أن النبي ﷺ بُعِثَ بجوامع الكلم، واختُصر له الكلام اختصارًا، على وجه أبلغ ما يكون، وأقرب ما يمكن في التحصيل، ورأس هذه الجوامع في التعبير العمومات، فإذا فُرض أنها ليست بموجودة في القرآن جوامع، بل على وجه تفتقر فيه إلى مخصصات، ومقيدات، وأمور أُخَر، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة[2].

وابن قدامة نفسه يعترف باستثناء آيات عامة، لم تخصص؛ حيث قال: «ولنا تمسك

---

(١) الرسالة، للإمام الشافعي، ٥٣.

(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي، ٣/٢٥٩، ٢٦٠.

الصحابة ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ـ بالعمومات، وما من عموم إلا قد تطرق إليه التخصيص، إلا اليسير. وقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [العنكبوت: ٦٢]؛ فقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، عام مثبت غير مخصص»[١].

وتطبيقًا لهذه القاعدة، قال «الموفق» في «المغني» ـ عن رجم الزاني المحصن ـ: «فرُوي عن عمر بن الخطاب ﷺ، أنه قال: «إن الله ـ تعالى ـ بعث محمدًا ﷺ بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان فيما أنزل عليه آية الرجم، فقرأتها، وعقلتها، ووعيتها، ورجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان، أن يقول قائل: «ما نجد الرجم في كتاب الله»؛ فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله ـ تعالى ـ؛ فالرجم حق على من زنى، إذا أحصن من الرجال، والنساء، إذا قامت البينة، أو كان الحَبَل، أو الاعتراف، وقد قرأتها: «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»». متفق عليهما[٢]، وأما آية الجلد بها؛ فإن الزاني يجب جلده، فإن كان ثيبًا رُجم مع الجلد، والآية لم تتعرض لنفيه، وإلى هذا أشار علي ﷺ، حين جلد شراحة، ثم رجمها، وقال: «جلدتها بكتاب الله، ثم رجمتها بسنة رسول الله ﷺ»[٣]، ثم لو قلنا: «إن الثيب لا يُجلد، لكان هذا تخصيصًا للآية العامة، وهذا سائغ بغير خلاف؛ فإن عمومات القرآن في الإثبات كلها مخصصة»[٤].

* * * * *

---

(١) انظر: روضة الناظر وجنة المناظر، ١٢٤.

(٢) أخرجه البخاري في باب: الاعتراف بالزنا، وباب: رجم الحبلى من الزنى من كتاب الحدود، ومسلم في باب: رجم الثيب في الزنى من كتاب الحدود.

(٣) أخرجه البخاري في باب: رجم المحصن من كتاب المحاربين، والدارقطني في كتاب الحدود والديات وغيره.

(٤) المغني، لابن قدامة، ١٢/٣٠٩، ٣١٠.

المَبْحَثُ الثَّانِي
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي المُطْلَقِ وَالمُقَيَّدِ

قاعـدة: المُطْلَقُ يَنْصَرِفُ إِلَى مَا يَتَنَاوَلُهُ الإِسْمُ: ٤٢٣/٤

المطلق يتناول ما يقع عليه الاسم؛ بدليل:

١ـ العقل: لأنه لو تناولنا غير ما يقع عليه اسم المطلق؛ لكان أمرًا بالمقيد مثلًا، وهذا خلف؛ لأنا فرضناه كذلك؛ فإنه إذا قال الشارع: «اعتق رقبة»، فـ«رقبة» نكرة في سياق الإثبات تفيد الإطلاق؛ فمعناه: اعتق ما يطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين، فلو لم يكن يستلزم ما يطلق عليه هذا الاسم، لكان معناه؛ مثلًا: اعتق الرقبة الفلانية؛ فلا يكون مطلقًا البتة.

وتطبيقًا لهذه القاعدة عند «الموفق» قوله ـ عن حكم صيام ما لو اشتبهت الأشهر على الأسير ـ؛ حيث قال: «وإذا وافق صومه بعد الشهر، اعتبر أن يكون ما صامه بعدة أيام شهره الذي فاته، سواء وافق ما بين هلالين، أو لم يوافق، وسواء كان الشهران تامين، أو ناقصين، ولا يجزئه أقل من ذلك، وقال القاضي: «ظاهر كلام الخرقي: «أنه إذا وافق شهرا بين هلالين أجزاه، سواء كان الشهران تامين، أو ناقصين، أو أحدهما تامًا، والآخر ناقصًا»، وليس بصحيح، فإن الله ـ تعالى ـ قال: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]؛ ولأنه فاته شهر رمضان؛ فوجب أن يكون صيامه بعدة ما فاته؛ كالمريض، والمسافر»، وليس في كلام الخرقي تعرض لهذا التفصيل؛ فلا يجوز حمل كلامه على ما يخالف الكتاب والصواب، فإن قيل: أليس إذا نذر صوم شهر، يجزئه ما بين هلالين؟ قلنا: «الإطلاق يحمل على ما تناوله الاسم، والاسم يتناول ما بين الهلالين، وههنا يجب قضاء ما ترك، فيجب أن يُراعَى فيه عدة المتروك، كما أن من نذر صلاة أجزاه ركعتان»»[1].

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٤٢٣/٤.

قاعدة: الْمُطْلَقُ يُحْمَلُ عَلَى مَعْهُودِ الشَّرْعِ: ٦٤١/١٣

المطلق من كلام الله أو الآدميين يحمل على معهود الشرع، سواء كان حكمًا، أو اسمًا. إلخ؛ بدليل:

١ـ ق: قصد الشارع من المكلف أن يكون مقصده في العمل موافقًا لقصد التشريع: والدليل على ذلك أن الشريعة موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصده الشارع؛ ولأن قصد الشارع المحافظة على الضروريات، وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات، وهو عين ما كلف به العبد، فلابد أن يكون مطلوبًا بالقصد إلى ذلك، وإلا لم يكن عاملًا على المحافظة؛ لأن الأعمال بالنيات، وحقيقة ذلك أن يكون خليفة الله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته، ومقدار وسعه، وأقل ذلك خلافته على نفسه، ثم على أهله، ثم على كل من تعلقت له به مصلحة؛ ولذلك قال ـ تعالى ـ: ﴿ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧]، وقوله ﷺ: «كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»[١]؛ فإذا كان كذلك، فالمطلوب من المكلف أن يكون قائمًا مقام من استخلفه؛ يُجرِي أحكامه، ومقاصده مجاريها[٢]؛ ومن إجراء أحكام الشرع، ومقاصده حملُ الكلام على معهود الشرع.

٢ـ وق: الاستصحاب: وهي استدامة ما كان ثابتًا، أو نفي ما كان منفيًا من الأحكام الشرعية؛ إذ المفروض أن تكون حياة الأمة مربوطة بشرع الله، في كل مجالاتها الحياتية؛ سياسية، واقتصادية، واجتماعية، وغيرها، في أقوالها، وأفعالها، وهذا ما يعني به حمل المطلق على معهود الشرع.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» ـ عن حكم ما لو نذر هديًا مطلقًا ـ: «وإذا نذر هديًا مطلقًا، لم يجزئه إلا ما يجزئ في الأضحية، وبه قال أبو حنيفة، والشافعي في

---

(١) أخرجه البخاري في باب: الجمعة في القرى والمدن من كتاب الجمعة، ومسلم في باب: فضيلة الإمام العادل... من كتاب الإمارة.

(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي، ٣٣١/٢، ٣٣٢.

أحد قوليه؛ لأن المطلق يحمل على معهود الشرع، وإن عين الهدي لفظه أو نيته، أجزاه ما عينه، صغيرًا كان، أو كبيرًا، جليلًا كان، أو حقيرًا؛ لأن ذلك يُسمَّى هديًا؛ قال النبي ﷺ: «مَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الْخَامِسَةِ، فَكَأَنَّمَا أَهْدَى بَيْضَةً»[1]، وإنما صرفنا المطلق إلى معهود الشرع؛ لأنه غلب على الاسم، كما لو نذر أن يصلي، لزمته صلاة شرعية دون اللغوية»[2].

* * * * *

---

(١) أخرجه البخاري في باب: فضل الجمعة من كتاب الجمعة، ومسلم في باب: الطيب والسواك يوم الجمعة من كتاب الجمعة.

(٢) المغني، لابن قدامة، ١٣/٦٤١، ٦٤٢.

الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ

الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْأَمْرِ.

قاعـدة: الْأَوَامِرُ تُنْقَلُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا أَوْ ظَاهِرًا: ٢٧٥/١

إن الضابط في قبول الأخبار عند أبي حنيفة هو التشدد؛ نظرًا لانتشار الوضع في الحديث؛ حيث كان العراق في عصره مصدر الحركات الفكرية والثورية في العالم الإسلامي، ومن ثَمَّ كان مصدرًا خصبًا للوضع، ومرتعًا سهلًا للوضَّاعين؛ مما دعا أبا حنيفة إلى التثبت والاحتياط؛ فلم يقبل إلا الأحاديث المشهورة الفاشية في أيدي الثقات[1]، ومن هذه الشروط:

أَلَّا يَكُونَ خَبَرُ الْوَاحِدِ مِمَّا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى.

أي: أن ما تعم به البلوى يجب نقله نقلا متواترا؛ قال السرخسي: «إن صاحب الشرع كان مأمورا بأن يبين للناس ما يحتاجون إليه، وقد أمرهم بأن ينقلوا عنه ما يحتاج إليه من بعدهم، إن كانت الحادثة مما يعم به البلوى، فالظاهر أن صاحب الشرع لم يترك بيان ذلك للكافة، وتعليمهم، وأنهم لم يتركوا نقله على وجه الاستفاضة، فحين لم يشتهر النقل عنهم؛ عرفنا أنه سهو أو منسوخ»[2].

هذه ظروف وملابسات، وحيثيات هذه القاعدة عند أبي حنيفة، أما تحليل القاعدة؛ فأقول: «إن ما يُنقل نقلًا متواترًا هو القرآن؛ لأنه قطعي السند، أما السنة، فمنها ما هو متواتر، ومنها ما هو من قبيل المشهور، ومنها ما هو من قبيل الآحاد، فهل أخبار الآحاد كلها لا تتضمن الأوامر؟ أقول: لا؛ والدليل على ذلك:

١ـ عمل الصحابي: حيث رجع الصحابة إلى قول عائشة ـ في التقاء الختانين ـ:

---

(١) انظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، مصطفى السباعي، ص: ٤٠٤.

(٢) أصول السرخسي، ٣٦٨/١.

«وجب الغسل، أنزل أو لم ينزل، فعلته أنا ورسول الله ﷺ»[١]، ومن ذلك رجوع أبي بكر في سُدُسِ الجدة إلى خبر المغيرة؛ لما قال لها: «ما لك في كتاب الله شيء، وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ شيئًا؛ فارجعي، حتى أسأل الناس»، فسأل؛ فقال المغيرة بن شعبة: «حضرت رسول الله ﷺ أعطاها السدس»[٢].

وحديث المغيرة موضوعه ما هو مأمور به.

٢ـ المعقول: إن الراوي إذا كان عدلًا، ثقة؛ فإنه يغلب على الظن صدقه، فيكون العمل به دافعًا لضرر مظنون؛ فيكون واجبًا[٣].

والحق أن رأي أبي حنيفة قد زالت علله، وظروفه، وملابساته، فهو وإن كان على حق في عصره، فإن في عصرنا قد جمعت السنة، وتوثقت، وعرفت روايتها، إلى درجة أنه أصبح من الممكن الحكم على الحديث بالصحة أو البطلان، وعليه، فلا معنى لاشتراط ما اشترطه أبو حنيفة؛ من كون الأوامر تُنقل نقلًا متواترًا أو ظاهرًا.

وقد طبق «الموفق» هذه القاعدة عند حديثه عن الكافر إذا أسلم؛ حيث قال:

«وجملته أن الكافر إذا أسلم، وجب عليه الغسل، سواء كان أصليًا، أو مرتدًّا اغتسل قبل إسلامه، أو لم يغتسل، وجد منه في زمن كفره ما يوجب الغسل، أو لم يوجد، وهذا مذهب مالك، وأبي ثور، وابن المنذر، وقال أبو بكر:

«يستحب الغسل بواجب، إلا أن يكون قد وجدت منه جنابة زمن كفره، فعليه الغسل إذا أسلم، سواء كان قد اغتسل في زمن كفره، أو لم يغتسل»، وهذا مذهب الشافعي، ولم يوجب عليه أبو حنيفة الغسل بحال؛ لأن العدد الكثير، والجم الغفير أسلموا، فلو أمر كل مسلم بالغسل؛ لنُقِلَ نَقْلًا متواترًا أو ظاهرًا»[٤].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود في باب: الجدة من كتاب الفرائض، والترمذي في باب: ما جاء في ميراث الجدة من أبواب: الفرائض، والإمام مالك في باب: ميراث الجدة من كتاب الفرائض.

(٣) خبر الواحد في السنة وأثره في الفقه الإسلامي، دكتورة/ سهير رشاد مهنا، ٩.

(٤) المغني، لابن قدامة، ١١/٢٧٤، ٢٧٥.

قاعدة: الْأَمْرُ لِلْإِرْشَادِ وَالِاسْتِحْبَابِ: ٢٦٦/١٠

الأمر يُردُّ لعدة معان؛ منها: الإرشاد، والاستحباب؛ نحو قول «الموفق» - عن الحكمين المبعوثين للإصلاح بين الزوجين -: «فإن الحكمين لا يكونان إلا عاقلين، بالغين، مسلمين؛ لأن هذه من شروط العدالة، سواء قلنا: «هما حكمان، أو وكيلان»؛ لأن الوكيل إذا كان متعلقًا بنظر الحاكم، لم يجز أن يكون إلا عدلًا، كما لو نصب وكيلًا لصبي، أو مفلس، ويكونان ذكرين؛ لأنه يفتقر إلى الرأي والنظر؛ قال القاضي: «ويشترط كونهما حرين، وهو مذهب الشافعي؛ لأن العبد عنده لا تقبل شهادته؛ فتكون الحرية من شروط العدالة»، والأولى أن يقال: «إن كانا وكيلين، لم تعتبر الحرية؛ لأن توكيل العبد جائز، وإن كانا حكمين، اعتبرت الحرية؛ لأن الحاكم لا يجوز أن يكون عبدًا، ويعتبر أن يكونا عالمين بالجمع والتفريق؛ لأنهما يصرفان في ذلك؛ فيعتبر علمهما به»، والأولى أن يكونا من أهلهما؛ لأمر اللَّه - تعالَى - بذلك، ولأنهما أشفق وأعلم بالحال، فإن كانا من غير أهلهما، جاز؛ لأن القرابة ليست شرطًا في الحكم؛ ولا الوكالة؛ فكان الأمر بذلك إرشادًا واستحبابًا»[1].

الْأَمْرُ لِلْإِرْشَادِ وَالتَّعْلِيمِ: ٣٨٣/٦

وقد يكون الأمر للإرشاد والتعليم؛ نحو قول «الموفق» - في استحباب الإشهاد في البيع -: «ولنا قول اللَّه - تعالَى -: ﴿لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، قال أبو سعيد: «صار الأمر إلى الأمانة، وتلا هذه الآية»؛ ولأن النبي ﷺ اشترى من يهودي طعامًا[2]، ورهنه درعه[3]، واشترى من رجل سراويل[4]،

(١) المغني، لابن قدامة، ٢٦٥/١٠، ٢٦٦.

(٢) أخرجه البخاري في باب: شراء النبي ﷺ بالنسيئة، وباب: شراء الإمام الحوائج بنفسه، وباب: شراء الطعام إلى أجل من كتاب البيوع، ومسلم في باب: الرهن وجوازه في الحضر والسفر من كتاب المساقاة.

(٣) أخرجه البخاري في باب: ما قيل في درع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من كتاب الجهاد، وفي باب: حدثنا قبيصة من كتاب المغازي، والترمذي في باب: ما جاء في الرخصة في الشراء إلى أجل من أبواب البيوع.

(٤) أخرجه أبو داود، والترمذي، والنسائي، والدارمي، في باب: الرجحان في الوزن من كتاب البيوع.

ومن أعرابي فرسًا، فجحده الأعرابي، حتى شهد له خُزيمة بن ثابت[1]، ولم ينقل أنه شهد في شيء من ذلك، وكان الصحابة يتبايعون في عصره ﷺ في الأسواق، فلم يأمرهم بالإشهاد، ولا نقل عنهم فعله، ولم ينكر عليهم النبي ﷺ، ولو كانوا يُشهِدون في كل بياعاتهم، لما أخل بنقله.

وقد أمر النبي ﷺ عروة بن الجعد أن يشتري له أُضحية، ولم يأمره بالإشهاد، وأخبره عروة أنه اشترى شاتين، فباع إحداهما، ولم ينكر عليه ترك الإشهاد؛ ولأن المبايعة تكثر بين الناس في أسواقهم وغيرها، فلو وجب الإشهاد في كل ما يتبايعون؛ أفضى إلى الحرج المحطوط عنا بقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، والآية المراد بها الإرشاد إلى حفظ الأموال والتعليم»[2].

وقاعدة: الأَمْرُ لِلرِّفْقِ وَالصِّيَانَةِ: ٣١١/٣

نحو قول «الموفق» في صلاة الخوف: «ويستحب أن يحمل السلاح في صلاة الخوف؛ لقول الله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٢]؛ ولأنهم لا يأمنون أن يفاجئهم عدوهم، فيميلون عليهم، كما قال الله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَٰحِدَةً﴾ [النساء: ١٠٢]، والمستحب من ذلك ما يدفع به عن نفسه؛ كالسيف، والسكين، ولا يثقله؛ كالجوشن، ولا يمنع من إكمال السجود؛ كالمغفر، ولا ما يؤذي غيره؛ كالرمح، إذا كان متوسطًا، فإذا كان في الحاشية لم يكره، ولا يجوز حمل نجس، ولا ما يخل بركن من أركان الصلاة، إلا عند الضرورة؛ مثل أن يخاف وقوع الحجارة، أو السهام به؛ فيجوز حمله للضرورة، قال أصحابنا: «ولا يجب حمل السلاح، وهذا قول أبي حنيفة، وأكثر أهل العلم، وأحد قولي الشافعي»؛ لأنه لو وجب لكان شرطًا في الصلاة؛ كالسترة؛ ولأن الأمر به للرفق بهم، والصيانة لهم؛ فلم يكن للإيجاب»[3].

---

(١) أخرجه أبو داود في باب: إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز أن يحكم به من كتاب الأقضية، والنسائي في باب: التسهيل في ترك الإشهاد على البيع من كتاب البيوع.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٣٨٣/٦.

(٣) المغني، لابن قدامة، ٣١١/٣.

وقاعدة: الأَمْرُ لِلْإِخْبَارِ: ٣/٢٥٥

وقد يكون الأمر للإخبار؛ نحو قول «الموفق» - عن إظهار التكبير في ليالي العيدين؛ حيث قال -: «ويظهرون التكبير ليالي العيدين، وهو في النظر آكد؛ لقول الله - تَعَالَى -: ﴿وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وجملته أنه يستحب للناس إظهار التكبير في ليلتي العيدين في مساجدهم، ومنازلهم، وطرقهم، مسافرين كانوا أو مقيمين؛ لظاهر الآية المذكورة، قال بعض أهل العلم - في تفسيرها -: «لتكملوا عدة رمضان، ولتكبروا الله عند إكماله على ما هداكم»، ولنا أنه تكبير في عيد؛ فأشبه تكبير الأضحى، والآية ليس فيها أمر، إنما أخبر الله - تَعَالَى - عن إرادته؛ فقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾، ﴿وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥][(١)].

الأَمْرُ يَقْتَضِي الْفَوْرَ: ٥/٣٦

الأمر من الله - تَعَالَى - بالفعل إنما كان مطلقًا عن الوقت؛ كالأمر بالكفارات، وقضاء رمضان، والنذورات، وغيرها، هل يجب على الفور؟ فيه خلاف؛ فهناك من يرى بأنه على الفور: روي هذا عن الكرخي، وعامة أهل الحديث، وعن أبي يوسف، وأبي حنيفة، ومالك، وهو اختيار القاضي أبي حامد المروزي، وأبي بكر الصيرفي[(٢)]، وظاهر مذهب أحمد، وهذا فيه إشارة إلى أن فيه خلافًا عن أحمد؛ فإنه قد نُقل عنه أن الحج على التراخي، مع أنه مأمور به، وهو يدلُّ على الخلاف في هذا الأصل، قلت: «فإن كان الخلاف في هذا الأصل من هذا القول في الحج، فلا حجة؛ لأن القواعد، والأصول يجوز تخصيصها بدليل أقوى منها عند المجتهد، وإن كان وجد عنه نص بأن الأمر على التراخي، فذاك»[(٣)].

(١) المغني، لابن قدامة، ٣/٢٥٥.

(٢) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ١/٢٣٤؛ وشرح مختصر الروضة، للطوفي، ٢/٣٨٦؛ وميزان الأصول، للسمرقندي، ٢١٠، ٢١١.

(٣) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٢/٣٨٧.

ودليلهم على ما ذهبوا إليه:

١- من القرآن الكريم: قوله - تعالى -: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقوله - عزَّ وَجلَّ -: ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ [الحديد: ٢١]؛ وجه الاستدلال بهما أنه - سبحانه وتعالى - أمر بالمسارعة والمسابقة إلى المغفرة؛ أي: إلى سببها؛ وهي مأمور بها، والأمر للوجوب، فيكون الفور واجبًا؛ وهو المطلوب.

الثاني: أن العبد إذا أخر أمر سيده المطلق زمنا يمكنه الفعل فيه، فلم يفعل، استحق الذم، ولولا أن الأمر على الفور، لما كان كذلك.

والوجه الثالث: أن الأمر، وإن أمكن امتثاله في أي زمن، كان بعد الأمر، لكن أولى الأزمنة بأن يمتثل الأمر فيه الزمن الذي هو عقيب الأمر؛ لوجهين:

أحدهما: أنه أحوط؛ لاحتمال العقاب على التأخير.

الثاني: إن الفاعل عقيب الأمر، يعد ممتثلًا بالإجماع، وإذا أخر كان مُختلَفًا في امتثاله، لكن هذان الوجهان إنما يدلان على أن المبادرة أولى، لا أنه واجب، لكن قد يوجه الوجوب بأن في المبادرة دفع الضرر مظنون، فيكون واجبًا؛ لما تقرر في خبر الواحد والقياس.

٢- قياس: النهي أمر بالترك، والأمر بالترك أمر بالفعل، ثم كان النهي على الفور، كذلك الأمر بالفعل.

٣- قياس: الأمر بالفعل يتضمن ثلاثة أشياء؛ الأمر بالفعل، والأمر بالاعتقاد، والأمر بالعزم عليه، ثم ثبت أن الأمر بالعزم، والأمر بالاعتقاد على الفور، كذلك الأمر بالفعل، وجب أن يكون على الفور[1]، وهناك من يرى بأنه على التراخي؛ وهم مشايخ الحنفية؛ وتفسيره أنه يجب مطلقًا على الوقت، وكان خيار التعيين إليه، ففي أي وقت شرع فيه، يتعين للوجوب، وإذا لم يشرع، يتضيق الوجوب في آخر عمره، في زمان يتمكن

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٣٨٨/٢؛ وميزان الأصول، للسمرقندي، ٢١٢.

من الأداء فيه قبيل موته، حتى إذا مات قبل الأداء يأثم بتركه، بهذا قال بعض المعتزلة، وأكثر الشافعية، وعند مغاربة المالكية، وإليه ذهب القاضي أبو بكر، والقاضي أبو جعفر، وبه قال القاضي أبو الطيب الطبري، وأبو إسحاق الشيرازي[(١)].

واستدلوا على رأيهم بـ:

١ـ الأمر يقتضي فعل الماهية المجردة: ولا يدخل على غيرها من زمان، ولا غيرها؛ وذلك لأن قوله: «صَلِّ» إنما يقتضي إيقاع حقيقة الصلاة، وليس في لفظه ما يدل على فور، ولا تراخٍ؛ فوجب أن يجوزوا جميعًا، وإلا كنا قد أوجبنا ما لا دلالة في اللفظ عليه، وذلك زيادة على المأمور، والزيادة عليه كالنقص منه في المخالفة، وهي حرام؛ فالزيادة عليه ـ أيضًا ـ حرام، فإيجاب الفور إذن حرام.

الوجه الثاني: أن نسبة الفعل إلى جميع الأزمنة؛ سواء لعدم دلالة اللفظ على بعضها دون بعض، ولصحة وقوعه في كل زمن منها، وإذا استوت نسبة الفعل إلى جميعها، كان تخصيصه بالفور محكمًا، وترجيحًا من غير مرجح.

٢ـ قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الفتح: ٢٧]، وروي أن عمر قال لأبي بكر ـ وقد صُدَّ عام الحديبية ـ: «أليس قد وعدنا الله ـ تَعَالَى ـ بالدخول، فكيف صددنا؟»، فقال: «إن الله ـ تَعَالَى ـ وعد بذلك، ولم يقل في وقت دون وقت»، قالوا: «وهذا يدل على ما قلناه؛ لأنه خبر عين بوقوع فعل مطلق، لا ذكر للوقت فيه، فلم يختص بوقت؛ فكذلك الأمر؛ لأنه أمر بإيقاع فعل مطلق من غير توقيت، فيجب أن لا يختص بوقت.

٣ـ قياس: إن لفظة: «افعل» ليست بمقتضية للزمان، إلا بمعنى أن الفعل لا يقع إلا في زمان؛ وذلك كاقتضائها المكان، والحال، ثم ثبت وتقرر أن له أن يفعل المأمور به الإطلاق، في أي مكان شاء، وعلى أية حال شاء، فكذلك له أن يفعله في أي زمن شاء[(٢)].

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٣٨٧/٢؛ وميزان الأصول، للسمرقندي، ٢١٢؛ وإحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٢١٢.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٣٩١/٢؛ والعدة، لأبي يعلى، ٢٨٧/١؛ وإحكام الفصول، للباجي، ٢/٢.

وقالت الواقفية: «يتوقف في وجوب العمل والاعتقاد جميعًا»، وبه قالت الأشعرية، وهذا دليل فاسد؛ بدليل قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧]، هل يجب أن يتوقفوا؛ ويطلبوا صفات البقرة عن الرسول ـ عليه السلام ـ، فإن قال: «يجب التوقف؛ لأنها تحتمل البكر؛ وهي الصغيرة، والتي لم تلد، والفارض؛ وهي المسنة»، قيل: «هذا خلاف الشرع؛ لأن اللَّه ـ تَعَالَى ـ خطَّأ بني إسرائيل في هذا التوقف بطلب هذا البيان؛ فقال: ﴿فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ﴾، وقال: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١]»[١].

وقال بعض المعتزلة: «يجب في جميع الأوقات على طريق البدل»، ومذهب أبي منصور الماتريدي: أنه لا يعتقد فيه الفور، ولا التراخي إلا بدليل زائد وراء الصيغة[٢].

والذي أميل إليه، هو أن الأمر على التراخي؛ بدليل:

١ـ ق: الْمُطْلَقُ يَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ، مَا لَمْ تَكُنْ هُنَاكَ قَرِينَةٌ تَصْرِفُهُ عَنْهُ: والأمر ورد مطلقًا عن الوقت، وليس البعض بأولى من البعض عليه، ويجب الفعل في مطلق الوقت، ولا يجوز التقييد إلا بدليل، نعم إذا غلب على ظنه الموت بسبب المرض أو الهرم؛ فإنه يتقيد آنذاك بالفور، والتقييد هذا بالضرورة الملحَّة.

٢ـ مقصود الشرع: فلو أنه كان للفور؛ لصاغه الشارع الحكيم صياغة الأمر الذي هو من قبيل الفور، وإلا فلا معنى للإطلاق، إلا كونًا موسعًا.

واختلاف الفقهاء في هذه القاعدة كان له أثر في اختلافهم في الفرع؛ من ذلك قول ابن قدامة ـ عن وجوب الحج عمن مات مفرطًا ـ: «وجملة ذلك أن من وجب عليه الحج، وأمكنه فعله، وجب عليه على الفور، ولم يجز له تأخيره، وبهذا قال أبو حنيفة، ومالك، وقال الشافعي: «يجب الحج وجوبًا موسعًا، وله تأخيره؛ لأن النبي ﷺ أَمَّر أبا بكر على الحج[٣]، وتخلَّف بالمدينة، لا محاربًا ولا مشغولًا بشيء، وتخلَّف

---

(١) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي، ٢١٢، ٢١٣؛ وانظر: العدة، لأبي يعلى ١/٢٨٢، ٢٨٩، ٢٩٠.

(٢) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي، ٢١٢، ٢١٣.

(٣) أخرجه البخاري في باب: ما ستر من العورة من كتاب «الصلاة»، وفي باب: لا يطوف بالبيت عريان. من كتاب الحج، وفي باب: حجّ أبي بكر بالناس في سنة تسع من كتاب المغازي، ومسلم في باب: لا يحج البيت مشرك... من كتاب الحج.

أكثر الناس قادرين على الحج؛ ولأنه إذا أخره، ثم فعله في السنة الأخرى، لم يكن قاضيًا له؛ دل على أن الوجه على التراخي»، ولنا قول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقوله: ﴿وَأَتِمُّوا ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، والأمر على الفور، وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ أَرَادَ الحَجَّ فَلْيَتَعَجَّلْ»[١]، رواه الإمام أحمد، وأبو داود، وابن ماجة[٢].

وقاعدة: الأَمْرُ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ ضِدِّهِ: ٤٨٣/١٠

الأمر بتحصيل الشيء يكون نهيا عن ضده من المعنى، لا من اللفظ، وهذا رأي مالك، وأصحابه[٣]، وأصحاب الشافعي على تفصيل في ذلك؛ فمنهم من قال: «الأمر بالشيء بعينه نهي عن أضداده، وإن طلب الفعل بعينه، طلب ترك أضداده»؛ وهو قول القاضي أبي بكر، في أول أقواله، وفهم من قال: «هو نهي عن أضداده»؛ بمعنى أنه يستلزم النهي عن الأضداد؛ لأن الأمر هو عين النهي، وهو آخر ما اختاره القاضي في آخر أقواله، ومنهم من منع من ذلك مطلقًا؛ وإليه ذهب إمام الحرمين، والغزالي[٤].

وقال أحمد ـ رحمه الله ـ في رواية أبي طالب: «لا يتنحنح في صلاته، فيما نابه؛ فإن النبي ﷺ قال: «إِذَا نَابَكُمْ فِي صَلَاتِكُمْ شَيْءٌ فَلْيُسَبِّحِ الرِّجَالُ، وَلْتُصَفِّقِ النِّسَاءُ»[٥]؛ فجعل أمره التسبيح نهيًا عن ضده؛ الذي هو التصفيق[٦]، وهو رأي مشايخ الحنفية، وأصحاب الحديث، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم؛ قال بعضهم: «يكون نهيًا عن الأضداد كلها»، وقال بعضهم: «يكون نهيًا عن واحد من الأضداد، غير

---

(١) أخرجه أبو داود في باب: حدثنا مسدد... من كتاب المناسك، وابن ماجة في باب: الخروج إلى الحج من كتاب المناسك.
(٢) المغني، لابن قدامة، ٣٦/٥.
(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ١٣٥.
(٤) انظر: الإحكام، للآمدي، ٣٥/٢.
(٥) أخرجه البخاري في باب: الإمام يأتي قومًا، فيصلح بينهم من كتاب الأحكام، ومسلم في باب: تقديم الجماعة من يصلي بهم إذا تأخر الإمام... من كتاب الصلاة.
(٦) العدة، لأبي يعلى، ٣٦٨/٢، ٣٦٩.

معين»، ثم قال بعض أصحاب الحديث: «هذا في الأمر الذي هو أمر إيجاب، فأما أمر الندب، فلا يكون نهيًا عن ضده»، وقال عامتهم بأن الأمر بالفعل يكون نهيًا عن ضده مطلقًا، لكن على حسب الأمر إن كان أمر إيجاب، يكون النهي عن ضده نهي تحريم[1].

ومعنى قولهم: «هو نهي عن أضداده من حيث المعنى، لا الصيغة، أو نهي عنها بطريق الاستلزام لا بعينه»، لو أن ذلك التزامي لا لفظي، كله بمعنى واحد؛ وهو أن قوله: «ثم» غير قوله: «لا تقعد»، وقوله: «تحرك» غير قوله: «لا تسكن» لفظًا ومعنى، لكن يلزم في من مقامه أن لا يقعد، ومن حركته أن لا يسكن؛ لاستحالة اجتماع الضدين.

ومن يقول: «هو نهي عن أحد أضداده بعينه، أو من حيث الصيغة»؛ يريد أن قوله: «ثم» يستفاد منه استفادة لفظية عدم القعود، لا استفادة التزامية؛ أي: أن طلب عدم القيام بعينه هو طلب القعود، وعند التحقيق يرجع هؤلاء إلى الأول[2].

وقد استدلوا على قولهم بعدة أدلة؛ منها:

١ـ **من لوازم الوجوب ترك جميع الأضداد:** أن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده، والنهي عن الشيء أمر بأحد الأضداد، فإذا قال: «اجلس في البيت»، فقد نهاه عن الجلوس في السوق، والحمام، والمسجد، والطريق، وجميع المواضع، فإذا قال: «لا تجلس في البيت»، فقد أمره بالجلوس في أحد المواضع، ولم يأمره بالجلوس في كلها؛ لأن الأمر بالشيء يدل على الوجوب، ومن لوازم الوجوب ترك جميع الأضداد، والدال على الشيء دال على لوازمه؛ فالأمر دال بالالتزام على ترك جميع الأضداد[3].

٢ـ **الحسن والقبح:** أي أن الأمر من الحكيم يقتضي حسن المأمور به، وحسنه يقتضي قبح ضده، والقبح منهي عنه؛ فوجب أن يكون الأمر مقتضيًا للنهي عن ضده[4].

---

(١) ميزان الأصول، للسمرقندي، ١٤٣، ١٤٤.
(٢) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٣٨١/٢.
(٣) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ١٣٦.
(٤) شرح اللمع، للشيرازي، ٢٦١/١.

٣ـ قياس: وبيانه أنه لا يتوصل إلى فعل المأمور به إلا بترك ضده؛ فوجب أن يكون الأمر به نهيًا عن ضده؛ لأنه إذا قال: «قم»، لا يمكنه فعل القيام، إلا بترك القعود؛ فوجب أن يكون نهيًا عن القعود، وصار هذا بمنزلة الأمر بالصلاة؛ لما لم يمكنه فعل المأمور به، إلا بتقدم الطهارة؛ كان الأمر بالصلاة أمرًا بالطهارة، واستيفاء الماء، وتحصيل الأسباب التي يُتوصل بها إلى صحة الصلاة، كذلك ههنا[1].

٤ـ عقل: لأن الأمر بالشيء لو لم يكن نهيًا عن ضده، لصلح أن يصبح له ضده مع الأمر به؛ وفي اتفاق الجميع على امتناع ذلك دليل على ما قلناه[2].

وقالت الأشعرية: «هو نهي عن ضده من طريق اللفظ»، وهذا بنوه على أصلهم: إن الأمر لا صيغة له.

وقالت المعتزلة: «الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضده، لا من جهة اللفظ، ولا من طريق المعنى»، وبنوا هذا على أصل أن النهي لا يكون نهيًا لصيغته، حتى تنضم إليه قرينة، وهي إرادة النهي، وذلك غير معلوم عندهم، واحتجوا بأدلة؛ منها:

١ـ صيغة «افعل» ليست هي «لا تفعل»:

فإن لفظ النهي قوله: «لا تفعل»، ولفظ الأمر قوله: «افعل»، فلا يجوز أن يجعل الأمر نهيًا، والجواب أنه نهي عن ضده، من طريق المعنى دون اللفظ، وعلى أن اللفظ قد يدل على الشيء، وإن لم يكن عبارة عنه؛ مثل قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ إن هذه الصيغة لا يعبر بها عن الضرب والقتل، وإن كانت دلالة على نفيها.

٢ـ قياس: أنه إذا لم يكن العلم بالشيء جهلًا بضده، والقدرة على الشيء عجزًا عن ضده، وإرادة الشيء كراهة لضده، كذلك الأمر بالشيء وجب أن لا يكون نهيًا عن ضده.

والجواب عن العلم، فهو أنه لا يمتنع أن يكون عالما بالشيء وبضده، ويمتنع أن

---

(١) نفس المصدر والصفحة وص: ٢٦٢.

(٢) العدة، لأبي يعلى الحنبلي، ٢/٣٧١.

يكون الشيء واجبًا، ولا يكون ضده محرمًا، أو يكون مستحبًا، ولا يكون ترك ضده مستحبًا، فإذا كان كذلك، فبان الفرق.

وأما القدرة على الشيء، فإنها ليست بعجز عن ضده؛ لأن الاستطاعة عندنا مع الفعل، فيكون القادر على الشيء هو الفاعل التارك لضده، والتارك للشيء لا يكون عاجزا عنه، وليس كذلك هنا؛ فإنه لا يجوز أن يكون مأمورًا بالفعل، إلا وهو منهي عن فعل ضده؛ فإن الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق اللفظ، فغير صحيح؛ لأن العرب فرقت بين لفظ الأمر والنهي، فجعلت لفظ الأمر موضوعًا للإيقاع والحث على الفعل، ولفظ النهي لنفي الفعل؛ فلم يجز أن يجعل أحدهما الآخر؛ كما لا يجوز ذلك في الخبر والاستخبار(١).

وقال «الموفق» ـ في معرض حديثه عن تعليق الطلاق على مخالفة الأمر ـ: «وإن قال: «إن أمرتك فخالفتني، فأنت طالق»، ثم نهاها، فخالفته، فقال أبو بكر: «لا يحنث، وهو قول الشافعي؛ لأنها خالفت نهيه لا أمره»، وقال أبو الخطاب: «يحنث إذا قدرت أن لا تخالفه، أو لم يكن ممن يعرف حقيقة الأمر والنهي؛ لأنه إذا كان كذلك، فإنما يريد نفي المخالفة»، ويحتمل أن تطلق بكل حال؛ لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عنه أمر بضده؛ فقد خالفت أمره»(٢).

الْمَطْلَبُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي النَّهْيِ

قاعدة: النَّهْيُ يَقْتَضِي الْكَرَاهَةَ وَالتَّأْدِيبَ: ٣/٥٠٤

من مقتضيات النهي الكراهة والتأديب؛ ومثاله ما ذكره ابن قدامة عن الدفن ليلًا؛ حيث قال: «فأما الدفن ليلًا، فقال أحمد: «وما بأس بذلك، وقال: أبو بكر دفن ليلًا، وعلي دفن فاطمة ليلًا»، وكرهه الحسن؛ لما روى مسلم في صحيحه(٣)، أن النبي ﷺ خطب يومًا، فذكر رجلًا من أصحابه قُبض، وكُفِّن في كفن غير طائل، ودفن ليلًا،

(١) العدة في أصول الفقه، ٢/٣٧١، ٣٧٤.
(٢) المغني، لابن قدامة، ١٠/٤٨٢، ٤٨٣.
(٣) أخرجه مسلم في باب: تحسين الكفن من كتاب الجنائز، وأبو داود في باب: في الكفن من كتاب الجنائز، والنسائي في باب: الأمر بتحسين الكفن من كتاب الجنائز.

فزجر النبي ﷺ أن يقبر الرجل بالليل، إلا أن يضطر إنسان إلى ذلك، وقد رُوي عن أحمد أنه قال: «إليه أذهب».

ولنا ما روي أن النبي ﷺ سأل عن رجل؛ فقال: «مَنْ هَذَا»، قالوا: فلان، دُفِنَ البارحة، فصلى عليه، أخرجه البخاري[1]، فلم ينكر عليهم؛ ولأنه أحد الآيتين، فجاز الدفن فيه كالنهار، وحديث الزجر محمول على الكراهة والتأديب، فإن الدفن نهارًا أولى؛ لأنه أسهل على ميتها، وأكثر للمصلين عليه، وأمكن لاتباع السنة في دفنه وإلحاده[2].

وقد يكون النهي نهي تنزيه.

قاعدة: النَّهْيُ للتَّنْزِيهِ: ٤٦٣/٥

ومثاله في المغني: «ويكره أن يضحى بمشقوقة الأذن، أو ما قطع منها شيء، أو ما فيه عيب، هذه العيوب التي لا تمنع الإجزاء؛ لقول علي ﷺ: «أمرنا أن نستشرف العين، والأذن، ولا يضحى بمقابلة، ولا مدابرة، ولا خرقاء، ولا شرقاء»، قال زهير: «قلت لأبي إسحاق: «ما المقابلة؟»، قال: «يقطع طرف الأذن...»»، قال القاضي: «الخرقاء التي انثقبت أذنها، والشرقاء التي تشق أذنها، وتبقى كالشاختين، وهذا نهي تنزيه، ويحصل الإجزاء بها، لا نعلم في هذا خلافًا»[3].

وقد يكون النهي نهي إعلام: النَّهْيُ لِلْإِعْلَامِ: ٢٨٢/٨.

ومثاله ما ذكره «الموفق» عن العمرى والرقبى؛ حيث قال: «وكلاهما جائز في قول أكثر أهل العلم، وحكي عن بعضهم أنها لا تصح؛ لأن النبي ﷺ قال: «لَا تُعْمِرُوا، وَلَا تُرْقِبُوا»[4].

---

(١) أخرجه البخاري في باب: صفوف الصبيان على الجنائز، وباب: صلاة الصبيان مع الناس على الجنائز، وباب: الدفن بالليل من كتاب الجنائز، وابن ماجة في باب: ما جاء في الصلاة على القبر من كتاب الجنائز.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٥٠٣/٣، ٥٠٤.

(٣) المغني، لابن قدامة، ٤٦٣/٥.

(٤) أخرجه أبو داود في باب: من قال فيه وعلقه من كتاب البيوع، والنسائي في باب: ذكر اختلاف ألفاظ الناقلين... من كتاب العمرى.

ولنا ما روى جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «الْعُمْرَى جَائِزَةٌ لِأَهْلِهَا، وَالرُّقْبَى جَائِزَةٌ لِأَهْلِهَا». رواه أبو داود والترمذي[1]، وقال: «حديث حسن»، فأما النهي، فإنما ورد على سبيل الإعلام لهم أنكم إن أعمرتكم، أو أرقبتكم يَعُدْ للمعمر، والمرقب، ولم يَعُدْ إليكم منه شيء، وسياق الحديث يدل عليه؛ فإنه قال: «فَمَنْ أَعْمَرَ عُمْرَى، فَهِيَ لِمَنْ أَعْمَرَهَا، حَيًّا وَمَيِّتًا، وَعَقِبِهِ»[2]، ولو أريد به حقيقة النهي، لم يمنع ذلك صحتها؛ فإن النهي إنما يمنع صحة ما يفيد المنهي عنه، وق: وَقَدْ يَكُونُ لِنَفْيِ التَّفْضِيلِ.

قاعدة: النَّهْيُ الْمَحْمُولُ عَلَى نَفْيِ التَّفْضِيلِ لَا عَلَى التَّحْرِيمِ: ١١٨/٣.

ومثاله؛ قول «الموفق» ـ عن السفر لزيارة القبور ـ: «فإن سافر لزيارة القبور والمشاهد، فقال ابن عقيل: «لا يباح له الترخص؛ لأنه منهي عن السفر إليها؛ قال النبي ﷺ: «لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ». متفق عليه[3]، والصحيح إباحته، وجواز القصر فيه؛ لأن النبي ﷺ كان يأتي قباء راكبًا وماشيًا، وكان يزور القبور، وقال: «زُورُوهَا تُذَكِّرْكُمُ الْآخِرَةَ»[4]، وأما قوله ـ عليه السلام ـ: «لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ»؛ فيُحمل على نفي التفضيل، لا على التحريم، وليست الفضيلة شرطًا في إباحة القصر، فلا يضرُّ انتفاؤها»[5].

---

(١) أخرجه أبو داود في باب: في الرقبى، من كتاب البيوع، والترمذي في باب: ما جاء في الرقبى من أبواب الأحكام، والنسائي في باب: ذكر اختلاف ألفاظ الناقلين بخبر جابر في العمرى من كتاب العمرى المجتبى، وابن ماجة في باب: الرقبى من كتاب الهبات.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٢٨٢/٨.

(٣) أخرجه البخاري في باب: فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب: مسجد بيت المقدس من كتاب مسجد مكة، وفي باب: حج النساء، من كتاب جزاء الصيد، وفي باب: الصوم يوم النحر من كتاب الصوم، ومسلم في باب: سفر المرأة مع محرم إلى الحج وغيره، وباب: لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد من كتاب الحج.

(٤) أخرجه مسلم في باب: استئذان النبي ﷺ ربه عَزَّ وَجَلَّ في زيارة قبر أمه، من كتاب الجنائز وأبو داود في باب: في زيارة القبور من كتاب الجنائز، والترمذي في باب: ما جاء في الرخصة في زيارة القبور من كتاب: الجنائز.

(٥) المغني، لابن قدامة، ١١٧/٣، ١١٨.

قاعـدة: النَّهْيُ يَقْتَضِي الْفَسَادَ: ٣١٠/٦

المنهي عنه إما أن يكون تمام الماهية، أو جزأها، أو لازمًا لها، أو خارجًا مقارنًا؛ فهذه أربعة أقسام:

فالأولان: يفيدان الفساد عند الجمهور، والحنفية، وجماهير الفقهاء من أصحاب الشافعي، ومالك، وأبي حنيفة، والحنابلة، وجميع أهل الظاهر، وجماعة من المتكلمين[1]؛ لتمكن المفسدة من جوهر الماهية.

والثالث: اللازم؛ كالنهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة، وعن بيع، وشرط، وعن التفرقة بين الأم وولدها؛ فعند الشافعية يدل على الفساد، خلافًا لأبي حنيفة؛ حتى أنه قال: «من نذر صومًا، فصام يوم العيد يجزئه، وينعقد، مع وصف الفساد».

والرابع: الخارج المقارن، فلا يمنع الصحة عند الأكثرين.

والأمر الثاني: ذكر الشافعية: أن النهي في المعاملات يدل على الفساد، إن رجع إلى أمر داخل فيها، أو لازم لها، فإن رجع إلى أمر خارج، لم يقتضه، فصرحوا بالراجع إلى أمر داخل، أو خارج، أو لازم، وسكتوا عن الذي لم يعلم، لماذا نهي عنه، لأمر داخل أو خارج؟ وقد نبه عليها الشيخ عزالدين في قواعده؛ فقال: «كل تصرف منهي عنه لأمر يجاوزه أو يقارنه، مع توفر شرائطه وأركانه، فهو صحيح، وكل تصرف منهي عنه، ولم يعلم لما نهي عنه، فهو باطل؛ حملًا للفظ النهي على الحقيقة»[2].

وقيل: «النهي لا يقتضي فسادًا، ولا صحة»، وهو قول بعض فقهاء وعامة المتكلمين؛ لأن النهي خطاب تكليفي؛ أي: من قبيل خطاب التكليف اللفظي، والصحة والفساد من قبيل خطاب الوضع، وليس بين القبيلين؛ الخطاب التكليفي، والوضعي رابطٌ عقلي، حتى يقتضي أحدهما الآخر، وإنما تأثير فعل المنهي[3] في الإثم به، لا في صحته؛ كما يقول أبو حنيفة، ولا في فساده؛ كما يقول غيره، فإن اقترن

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي، ٤٨/٢.

(٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٤٤٦/٢، ٤٤٧، ٤٤٨.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة، ٤٣٦/٢.

الإثم بفعل المنهي عنه، صحة أو فسادًا فذلك لدليل خارج[١].

ويرى الإمام التلمساني أن النهي عن الشيء إذا تعلق بحق الله، فإنه يقتضي فساد المنهي عنه، وإذا تعلق بحق العبد، فإنه لا يقتضيه[٢].

وأما عن أدلة القائلين بالفساد:

١ـ قوله ﷺ:

ما روت عائشة ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ـ عن النبي ﷺ، أنه قال: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا، فَهُوَ رَدٌّ»[٣]؛ أي: مردود الذات، هذا مقتضاه، وما كان مردود الذات، كان وجوده وعدمه سواء، لكن رد ذاته بعد وجودها في الوجود بالفعل محال، فيبقى مردودًا فيما عداه من آثاره ومتعلقاته؛ ليصح كون عدمه ووجوده سواء، وذلك معنى كونه فاسدًا.

٢ـ إجماع الصحابة:

إن الصحابة أجمعوا على استفادة فساد الأحكام من النهي عن أسبابها؛ كاستفادتهم فساد بيع الربا، من قوله ـ عليه السلام ـ: «لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ»[٤]، واستدل ابن عمر على فساد نكاح المشركات بقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٢١]، وعلى فساد نكاح المحرم بقوله ـ عليه السلام ـ: «لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكِحُ»[٥]، وغير ذلك من القضايا المنهي عنها، وإجماعهم حجة؛ والدليل على أن ذلك إجماع هو أن الاستدلال المذكور إما أن يكون صَدَرَ عن كل واحد منهم، أو عن بعضهم، فإن كان الأول، فهو إجماع نطقي فعلي، وإن كان

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة، ٢/٤٣٦.

(٢) مفتاح الوصول، للشريف التلمساني، ٣٦.

(٣) أخرجه البخاري في باب: النجش من كتاب البيوع، ومسلم في باب: نقض الأحكام، من كتاب الأقضية.

(٤) أخرجه النسائي في باب: بيع الذهب بالذهب من كتاب البيوع، والإمام مالك في باب: بيع الذهب بالفضة تبرًا وعينًا من كتاب البيوع.

(٥) أخرجه مسلم في كتاب النكاح باب: تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته، والترمذي في كتاب الحج باب: ما جاء في كراهية تزويج المحرم.

الثاني، فالنكير على المستدل لم ينقل، والعادة تنفي نقل مثله؛ فكان ذلك إجماعًا سكوتيًّا، وهذه المسألة ظنية، تثبت بمثله ودونه.

٣ـ إعدام المفسدة مناسب للعقل:

وذلك أن النهي يدل على تعلق المفسدة، بالنهي عنه في نظر الشارع، وإعدام المفسدة مناسب عقلًا وشرعًا، أما الأول؛ فلأن الشارع حكيم؛ لا ينهى عن مصلحة، وإذا انتفى نهيه عن المصلحة، لم يبق إلا أن ينهى عن مفسدة؛ إذ لا واسطة بين المصلحة والمفسدة، أما الثاني؛ فلأن المفسدة ضرر على الناس في المعاملات، وشين يجب أن تُنَزَّهَ عنه العبادات، وإعدام الضرر مناسب عقلًا وشرعًا؛ عملًا بقوله ـ عليه السلام ـ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»[1].

٤ـ الشرع بريء من التناقض، ومما يفضي إليه:

وذلك أن النهي يقتضي اجتناب المنهي عنه؛ بوضع اللغة، وعُرْفِ الاستعمال، وتصحيح حكمه يقتضي ملابسته وقربانه، واجتنابه وقربانه متناقضان، والشرع بريء من التناقض، ومما يفضي إليه، ويلزم ذلك أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه.

دليل رأي أبي حنيفة، ومحمد بن الحسن:

إن النهي يقتضي الصحة؛ لدلالته على تصور المنهي عنه؛ أي: أنهم قالوا: «لما استحال أن يقال للأعمى: «لَا تُبْصِرْ»، وللزمِن: «لَا تَطِرْ»، وللأخرس: «لَا تَنْطِقْ»، علمنا أن استحالة النهي عنه لعدم تصوره؛ وذلك دليل على أن صحة النهي تعتمد تصور المنهي عنه، فحيث ورد النهي، دلَّ على وجود ما يعتمده، وهو تصور المنهي عنه؛ فيكون صحيحًا»؛ فلذلك صححوا التصرف بالوطء.

والحق أن ما ذكره يتعلق بالصحة العقلية، وهي الإمكان الذي هو شرط الوجود، أما الصحة الشرعية؛ أي: المستفادة من الشرع؛ وهي ترتب آثار الشيء شرعًا عليه، فذلك تناقض؛ إذ يصير معناه على هذا التقدير النهي عنه شرعًا، وهو محال؛ إذ يلزم منه صحة كل ما نفى الشرع عنه، وقد أبطلوا هم منه أشياء؛ لبيع الحمل في البطن،

---

(١) أخرجه ابن ماجة في باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره من كتاب الأحكام، والإمام مالك مرسلًا في باب: القضاء في المرفق من كتاب الأقضية.

ونحوه[1].

وحقيقة محل النزاع هو النهي عن الفعل لوصف لازم له، أو كان النهي عن الفعل لوصف له، لكنه غير لازم، ففي هذا الأخير تردد؛ إذ بالنظر إلى كونه وصفًا للفعل يقتضي البطلان؛ كما لو نهي عنه لذاته، أو لوصف لازم، وبالنظر إلى كونه غير لازم، لا يقتضي البطلان؛ كما لو نهي عنه لأمر خارج، وهو أولى؛ تغليبًا لجانب العرضية على جانب الوصفية، ومما يصلح مثالاً لهذا القسم: النهي عن البيع، وما في معناه من العقود، وقتَ النداء، وإنما نهي عنه؛ لكونه بالجملة متصفًا بكونه مفوتًا للجمعة، أو مفضيًا إلى التفويت بالتشاغل بالبيع، لكن هذا الوصف غير لازم للبيع؛ لجواز أن يعقد مئة عقد ما بين النداء إلى الصلاة، ثم يدركها؛ فلا تفوت، فالأولى في هذا العقد الصحة؛ لأوجه:

أحدها: ضعف المانع لصحته؛ وهو هذا الوصف الضعيف العرضي.

الثاني: معارضته بأن الأصل صحة تصرفات المكلفين، خصوصًا في معاملاتهم التي راعى الشرع مصالحهم فيها، فلا يترك هذا الأصل إلا لدليل قوي سالم عن معارض، وكلاهما منتفٍ في وصف التفويت المذكور؛ إذ هو ضعيف لعرضيته، وعدم لزومه معارض.

الثالث: أن ضعف المانع، وقوة المعارض، المذكورين، تَعَاضَدَا على تخصيص النص المقتضي للمنع؛ وهو قوله ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، وذلك يدل على أن المنهي عنه بيع خاص، وهو المفوِّت للصلاة؛ مثل أن يشرع في مساومة بيع، تتطاول مدته عند تكبير الإمام للجمعة، أو قريبًا منه، وصحة البيع عند النداء تكره، ولا تفسد عند أبي حنيفة، وغيره[2].

وأما النهي عن الفعل لوصف لازم له، فالوصف اللازم يلزم من فعله فساد وبطلان اللازم له؛ قياسًا على المنهي عنه لذاته، وحصول فساد منهما؛ ومثاله النهي عن نكاح الكافر للمسلمة.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة، ٢/٤٣٥، ٤٣٦.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة، ٢/٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١.

ومن آثار الاختلاف في هذه القاعدة؛ مسألة بيع حاضر لبادٍ؛ قال «الموفق» عن هذا البيع: «وهو أن يخرج الحضري إلى البادي، وقد جلب السلعة، فيعرف السعر، ويقول: «أنا أبيع لك»، فنهى النبي ﷺ عن ذلك؛ فقال: «دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقِ اللَّهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ»[١]؛ والبادي ههنا من يدخل البلدة من غير أهلها، سواء كان بدويًّا، أو من قرية، أو بلدة أخرى، نهى النبي ﷺ الحاضر أن يبيع له.؛ وممن كره بيع الحاضر للبادي طلحة ابن عبدالله، وابن عمر، وأبو هريرة، وأنس، وعمر بن عبدالعزيز، ومالك، والليث، والشافعي، ونقل أبو إسحاق بن شاقلا في جملة سماعاته: أن الحسن بن علي المصري سأل أحمد عن بيع حاضر لباد، فقال: «لا بأس به»، فقال له: «فالخبر الذي جاء بالنهي»، قال: «كان ذلك مرة»، فظاهر هذا صحة البيع، وأن النهي اختص بأول الإسلام؛ لما كان عليهم من الضيق في ذلك، وهذا قول مجاهد، وأبي حنيفة، وأصحابه، والمذهب الأول لعموم النهي، وما ثبت في حقهم يثبت في حقنا، ما لم يقم على اختصاصهم به دليل، وظاهر كلام الخرقي يحرم بثلاثة شروط...، وقال أصحاب الشافعي: «إنما يحرم بشروط أربعة ...»، وقد صرح الخرقي ببطلانه، ونص عليه أحمد في رواية إسماعيل بن سعيد، قال: «سألت أحمد عن الرجل الحضري يبيع للبدوي»، فقال: «أكره ذلك، وأرد البيع في ذلك»، وعن أحمد رواية أخرى: أن البيع صحيح، وهو مذهب الشافعي؛ لكون النهي لمعنى في غير المنهي عنه، ولنا أنه نهي عنه، والنهي يقتضي فساد المنهي عنه[٢]».

* * * * *

---

(١) أخرجه مسلم في باب: تحريم بيع الحاضر للبادي من كتاب البيوع، وأبو داود في باب: في النهي أن يبيع لباد من كتاب البيوع، والترمذي في باب: ما جاء لا يبيع حاضر لباد من كتاب البيوع.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٣٠٨/٦ ،٣٠٩ ،٣١٠.

المَبْحَثُ الرَّابِعُ
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الِاسْتِثْنَاءِ

قاعدة: الْأَصْلُ أَنْ يَكُونَ الْمُسْتَثْنَى مِنْ جِنْسِ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ: ٦١٤/١٣
الِاسْتِثْنَاءُ مِنْ غَيْرِ الْجِنْسِ هَلْ يَصِحُّ؟ ٢٦٧/٧، ٢٦٨، ٢٦٩

الأصل هذا الغالب، وأما الجنس، فقد قال ابن فورك - في كتابه في الأصول -: «ليس المراد بالجنس هنا ما اصطلح عليه المتكلمون؛ فإن الجواهر كلها عندهم متجانسة، بل المراد أن يكون اللفظ موضوعًا لجنس يُستثنى منه بلفظ لم يوضع لذلك الجنس؛ نحو: «ما لي ابن إلا بنت»؛ فإن لفظ الابن جنس غير جنس لفظ البنت.

وقال السهروردي: «لا نعني بالجنس هذا المنطقي؛ فإن الثور مجانس للإنسان، ومشارك له في الجنس الأقرب، بل نعني به غير المشارك في الدخول تحت المحكوم عليه».

وقال بعض الحنفية: «الأصل كونه من جنسه؛ ومعنى المجانسة أن لا يقصر المستثنى منه عن المستثنى في الفعل الذي ورد عليه الاستثناء، سواء كان راجحًا عليه، أو لا»، وكذلك قال محمد - في «الجامع الكبير» -: «لو قال: «إن كان في الدار إلا رجل، فعبدي حر»، فكان في الدار شاة، لا يحنث؛ لقصور الشاة عن الآدمي في الكينونة في الدار؛ لأن كينونة الآدمي في الدار بطريق الأصالة والاختيار، وكينونة الشاة بطريق القصر والتبعية، ولو قال: «إن كان في الدار إلا شاة، فعبدي حر»، فكان فيها آدمي، حنث؛ لقصور الشاة عن الآدمي في الكينونة»[1]، ومتى حكمت على جنس ما حكمت عليه أو لا بنقيض ما حكمت به أو لا، كان استثناء متصلا، ومتى انخرم قيد من هذين القيدين، كان منقطعًا[2].

قال ابن أبي الربيع في «شرح الإيضاح»: «ذهب أكثر الناس إلى أن الاستثناء المتصل

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢٨٣/٣، ٢٨٤.
(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٢٣٩.

هو الأصل، والمنقطع اتساع، ومنهم من قال: «كلاهما أصل»[١]، ولا يجوز الاستثناء من الجنس بالإجماع؛ كقام إلا زيدًا»[٢]، وهو المتصل.

وأما من غير الجنس ففيه خلاف؛ المانعون من الاستثناء من غير الجنس: من هؤلاء؛ الإمام أحمد في الصحيح من الروايتين عنه، وهو اختيار أكثر الحنابلة، وهو رأي محمد ابن الحسن، وممن اختاره من الشافعية الكياطبري، وابن برهان في «الأوسط»، ونقله الأستاذ أبو منصور، وابن القشيري عن الحنفية، والأستاذ ابن داود، وحكاه الباجي عن ابن خويز منداد[٣]؛ ودليلهم على ذلك:

١ـ الاستثناء من غير الجنس مستهجن لغةً، وعقلًا، وعرفًا:

وبيان ذلك أن الاستثناء استفعال مأخوذ من الثني، ومنه تقول: «ثنيت الشيء»، إذا عطفت بعضه على بعض، و: «ثنيت فلانًا عن رأيه، وثنيت عنان الفرس»؛ وحقيقته أنه استخراج بعض ما تناوله اللفظ، وذلك غير متحقق في مثل قول القائل: «رأيت الناس، إلا الحُمُر»؛ لأن الحُمُر المستثناة غير داخلة في مدلول المستثنى منه؛ حتى يقال إخراجها وثنيها عنه، بل الجملة الأولى باقية بحالها، لم تتغير، ولا تعلق للثاني بالأول أصلًا، ومع ذلك فلا تحقق للاستثناء من اللفظ، ولا يمكن أن يقال بصحة الاستثناء؛ بناء على الاشتراك المعنوي، بين المستثنى والمستثنى منه، وإلا لصحَّ استثناء كل شيء من كل شيء؛ لضرورة أن ما من شيئين إلا وهما مشتركان في معنى عام لهما، وليس كذلك، كيف وأنه لو قال القائل: «جاء العلماء، إلا الكلاب»، و: «قَدِمَ الحجاج إلا الحمير»، كان مستهجنًا لغةً وعقلًا، وما هذا شأنه لا يكون وضعه مضافًا إلى أهل اللغة[٤].

٢ـ القياس: ولأنه نصٌّ يُخَصُّ به العموم، فلم يصح فيما لم يدخل في اللفظ؛ كالتخصيص بعد الاستثناء[٥].

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢٨١/٣.

(٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢٧٧/٩؛ وانظر: شرح مختصر الروضة، ٥٩٧/٢.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٢٨١/٣؛ والبحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢٧٩/٣، ٢٨٠.

(٤) انظر: الإحكام، للآمدي، ١٢٥/٢؛ وانظر: المحصول، للرازي، ٤٠٨/١؛ انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ٤٠٢/١.

(٥) شرح اللمع، للشيرازي، ٤٠٢/١.

وأما المجوزون: فمنهم؛ أبو بكر الصيرفي، ولكن بشرط أن يتوهم دخوله في المستثنى منه بوجه ما، وإلا لم يجز[(١)]، وهو رأي ابن عطية، الذي قال: «لا يُنْكِرُ وقوعه في القرآن إلا أعجمي»[(٢)]، وحكى المازري في «التعليقة» ثلاثة مذاهب: أحدها: صحته، والاعتداد به مطلقًا، وعزاه للشافعي، ومالك[(٣)]، وهو رأي أبي حنيفة، وبعض المتكلمين، وحكاه الآمدي عن القاضي أبي بكر، وبعض النحاة، واختار هو الوقف[(٤)].

مستدلين على رأيهم بعدة أدلة:

أ ـ من القرآن سبع آيات:

١ ـ قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢].

٢ ـ قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠ـ ٣١]؛ وهو ما كان منهم، بل كان من الجن.

٣ ـ وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

٤ ـ قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧]؛ والظن ليس من جنس العلم.

٥ ـ قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ﴿٢٥﴾ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا ﴿٢٦﴾﴾ [الواقعة: ٢٥،٢٦]؛ والسلام ليس من جنس اللغو.

٦ ـ قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَلَا صَرِيخَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنقَذُونَ ۝ إِلَّا رَحْمَةً مِّنَّا﴾ [يس: ٤٣،٤٤]؛ استثنى الرحمة من الصريخ والإنقاذ، وليست من جنسه.

٧ ـ قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ٤٣]؛ ومن رحم ليس

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ٣/٢٧٧.
(٢) البحر المحيط، للزركشي، ٣/٢٧٧.
(٣) نفس المصدر، ٣/٢٨٠.
(٤) شرح مختصر الروضة، ٢/٥٩١، ٥٩٢.

بعاصم، بل معصوم، وليس المعصوم من جنس العاصم.

ب ـ والشعر؛ كقول الشاعر النابغة:

.... عَيَّتْ جَوَابًا وَمَا بِالدَّارِ مِنْ أَحَدِ

إِلَّا الأَوَارِيَّ لَأْيًا مَا أُبَيِّنُهَا[1] ....

والأواريُّ ليس من جنس الأحد.

ج ـ وأما المعقول:

فهو أن الاستثناء تارة يقع عما يدل اللفظ عليه دلالة المطابقة، أو التضمن، وتارة عما يدل عليه دلالة الالتزام، فإذا قال: «لفلان عليَّ ألف دينار، إلا ثوبًا»؛ فمعناه إلا قيمة ثوب[2].

د ـ الاستحسان: ويتجلى في إجازة استثناء الذهب من الورق، والورق من الذهب، وهما جنسان، وقد نص على ذلك الخرقي في «المختصر»؛ وتقرير الجواب: أن في صحة استثناء أحد النقدين من الآخر خلافًا بين العلماء، وهو قولان لأحمد، ﷺ فإن منعناه على أحد القولين، لم يرد علينا، وإن صححناه، فهو استحسان مستثنى من الدليل.

ووجه الاستحسان أن الذهب والفضة هما أثمان المبيعات، وقيم المتلفات، وأروش الجنايات، ومقاصدها واحدة، فينزلا لذلك منزلة الجنس الواحد[3].

والجواب عن هذه الآيات:

ـ إن قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾، فجوابه: أن «إلا» ههنا بمعنى لكن، أو يقال: «وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنًا، إلا إذا أخطأ؛ فغلب على ظنه أنه ليس من المؤمنين؛ إما بأن يختلط بالكفار، فيظن الرجل أنه منهم، أو بأن يراه من بعيد، فظنه صيدًا أو حجرًا».

ـ وأما قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [البقرة: ٣٤]؛ فقيل: إنه كان من الملائكة،

(١) البيت للنابغة الذبياني، ديوان ص: ١٩.

(٢) انظر: المحصول، للرازي، ١/٤٠٨، ٤٠٩؛ والإحكام، للآمدي، ٢/١٢٦.

(٣) انظر: الروضة، للطوفي، ٢/٥٩٦، ٥٩٧؛ وانظر: الإحكام، للآمدي، ٢/١٢٦.

ولابد من الدلالة على أن كونه من الجن ينفي كونه من الملائكة.

سلمنا أنه ليس من الملائكة، لكن إنما حسن الاستثناء؛ لأنه كان مأمورًا بالسجود، كما أن الملائكة كانوا مأمورين بذلك، فكأنه قال: «فسجد المأمورون بالسجود إلا إبليس».

وأما قوله - تَعَالَى -: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً﴾، ﴿إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧]، فقد اتفق النحاة على أنه ليس باستثناء، ثم فسره البصريون بقولهم: «ولكن اتباع الظن»، والكوفيون بقولهم: «سوى اتباع الظن».

وأما عن السادس والسابع، فبمعنى لكن.

والجواب عن الشعر: إن الأنيس سواء فسرناه بالمؤنس، أو بالمبصر، أمكن إدخال اليعافير والعيس فيه.

وعن الثالث: أنه إن توضح الاستثناء من المعنى، لزم صحة استثناء كل شيء من كل شيء.

وأما الجواب عن رأي بطلان الاستثناء من غير الجنس: فإنه لا نسلم أن الاستثناء مأخوذ من الثني، بل من الثنية، وكان الكلام واحدًا فثني، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر، فإن قيل: «لو كان الاستثناء مأخوذًا من الثنية؛ لكان كل واحد فيه معنى التثنية من الكلام استثناء، وليس كذلك»، فالجواب: لو كان مأخوذًا من الثني، لكان كل ما وجد فيه الثني والعطف استثناء، وليس كذلك؛ ولهذا لا يقال لمن عطف الثوب بعضه على بعض، أو عطف عنان الفرس: «إنه استثناء».

قولكم: «إن الاستثناء استخراج بعض ما يتناوله اللفظ دعوى في محل النزاع»، وكيف يدعي ذلك مع قول الخصم بصحة الاستثناء من غير الجنس، ولا دخول للمستثنى تحت المستثنى منه، وما ذكرتموه، من الاستقباح لا يدل على امتناع صحته في اللغة؛ ولهذا فإنه لو قال القائل - في دعائه -: «يا رب الكلاب والحمير، وخالقهم، ارزقني، وأعطني»، كان مستهجنًا، وإن كان صحيحًا من جهة اللغة والمعنى.

ثم، وإن سلمنا امتناع صحة الاستثناء من نفس الملفوظ به مطابقًا، فما المانع من صحته؛ نظرًا إلى ما وقع به الاشتراك بين المستثنى والمستثنى منه في المعنى اللازم

المدلول للفظ مطابقة؛ كما قال الشافعي: «إنه لو قال القائل: «لفلان علي مئة درهم، إلا ثوبًا»، فإنه يصح؛ ويكون معناه: إلا قيمة الثوب؛ لاشتراكهما في ثبوت صفة القيمة لهما»؛ وكما قاله أبو حنيفة في استثناء المكيل من الموزون، وبالعكس؛ لاشتراكهما في علة الربا.

قولكم: «لو صحَّ ذلك، لصحَّ استثناء كل شيء من كل شيء»، ليس كذلك، وما المانع أن تكون صحة الاستثناء مشروطة بمناسبة بين المستثنى والمستثنى منه؟ كما إذا قال القائل: «ليس لي نخل، إلا شجر، ولا إبل، إلا بقر، ولا بنت، إلا ذكر»، ولا كذا فيما إذا قال: «ليس لفلان بنت، إلا أنه باع داره»[1].

سَبَبُ الِاخْتِلَافِ: قال ابن الحاج في تعليقه على «المستصفى»: «الاستثناء المنقطع، منعه قوم في جهة الغرض بالاستثناء، وأجازه الأكثرون من جهة وجوده في كلام العرب، والمانعون لم يقدروا أن يدفعوا وجوده في كلام العرب، والمجوِّزون لم يقطعوا الجهة التي يصح بها المنقطع على وضع الاستثناء، قال: وقد حل هذا الشك القاضي أبو الوليد بن رشد، فقال: «إن في عادة العرب إبدال الجزئي مكان الكلي، كما يبدل الكلي مكان الجزئي اتّكالًا على القرائن والعرف؛ مثلًا: إذا قال: «ما في الدار رجل»، أمكن أن يكون هناك قرينة تفهم ما سواه؛ فلذلك يستثني، ويقول: «إلا امرأة»؛ وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء كله متصلًا، إلا أن الاتصال منه في اللفظ والمعنى، ومنه في المعنى خاصة»، قال: وإذا تُصفِّح الاستثناء المنقطع، وجِدَ على ما قاله، وقد انفرد بحل هذا المشكل»[2].

وإنما يجوز الاستثناء من غير الجنس - غالبًا - إذا تشارك الجنسان في معنى أعم؛ كما في السلام واللغو، وقوله: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾؛ لاشتراكهما في الرجحان.

وعليه؛ فالأصل الاستثناء إذا كان المستثنى من جنس المستثنى منه؛ للإجماع عليه، والاستثناء من غير الجنس يصحُّ؛ لوروده في كتاب الله.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق»: - عن حكم ما لو حلف لا يكلمه، فأشار إليه

---

(١) الإحكام، للآمدي، ٢/١٢٥، ١٢٦.

(٢) البحر المحيط، للزركشي، ٣/٢٨٠.

ـ حيث قال: «وإن أشار إليه، ففيه وجهان؛ قال القاضي: «حنث؛ لأنه في معنى المكاتبة، والمراسلة في الإفهام»، والثاني: لا يحنث...، فإن قيل: «فقد قال الله ـ تَعَالَى ـ: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَـٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾ [آل عمران: ٤١]»، قلنا: «هذا استثناء من غير جنس»»[1].

وفي تطبيق آخر عن أحكام الاستثناء في الإقرار وأنواعه، يقول «الموفق»: «إنه لا يصح الاستثناء في الإقرار من غير الجنس، وبهذا قال زفر، ومحمد بن الحسن، وقال أبو حنيفة: «إن استثنى مكيلًا، أو موزونًا جاز، وإن استثنى عبدًا، أو ثوبًا من مكيل أو موزون، لم يجز»، وقال مالك، والشافعي: «يصح الاستثناء من غير الجنس مطلقًا؛ لأنه ورد في الكتاب العزيز، ولغة العرب؛ قال الله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠]، وقال ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَـٰمًا﴾ [مريم: ٦٢].

وقال:

.... عَيَّتْ جَوَابًا وَمَا بِالرَّبْعِ مِنْ أَحَدِ

إِلَّا الأَوَارِيَّ لَأْيًا لَا أُبَيِّنُهَا[2]

ولنا أن الاستثناء صرف اللفظ بحرف الاستثناء عما كان يقتضيه لولاه، وقيل: «هو إخراج بعض ما تناوله المستثنى منه»، مشتق من: ثنيت فلانًا عن رأيه، إذا صرفته عن رأي، كان عازمًا عليه، وثنيت عنان دابتي، إذا صرفتها به عن وجهتها التي كانت تذهب إليها، وغير الجنس المذكور ليس بداخل في الكلام، فإذا ذكره، فما صَرَفَ الكلام عن صوابه، ولا ثناه عن وجه استرساله، فلا يكون استثناء، وإنما يسمى استثناء تجوُّزًا، وإنما هو في الحقيقة استدراك، و«إلا» ههنا بمعنى «لكن»، هكذا قال أهل العربية؛ منهم ابن قتيبة، وحكاه عن سيبويه.

والاستدراك لا يأتي إلا بعد الجحد، وبذلك لم يأت الاستثناء في الكتاب العزيز من غير الجنس، إلا بعد النفي، ولا يأتي بعد الإثبات، إلا أن يوجد بعده جملة، وإذا تقرر

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٦١٤/١٣.

(٢) البيت للنابغة الذبياني، ديوانه: ٢، ٣.

هذا، فلا مدخل للاستدراك في الإقرار؛ لأنه إثبات للمقر به، فإذا ذكر الاستدراك بعده، كان باطلًا، وإن ذكر بعده جملة؛ كأن قال: «له عندي مئة درهم، إلا ثوبًا لي عليه»؛ فيكون مقرًا بشيء، مدعيًا شيئًا سواه؛ فيقبل إقراره، وتبطل دعواه؛ كما لو صرح بذلك بغير لفظ الاستثناء، وأما قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ﴾ [الكهف: ٥٠]، فإن إبليس كان من الملائكة؛ بدليل أن اللَّه ـ تَعَالَى ـ لم يأمر بالسجود غيرهم، فلو لم يكن منهم، لما كان مأمورًا بالسجود، ولا عاصيًا بتركه، ولا قال اللَّه ـ تَعَالَى ـ في حقه: ﴿فَفَسَقَ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهِۦٓۗ﴾ [الكهف: ٥٠]، ولا قال: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسۡجُدَ إِذۡ أَمَرۡتُكَۖ﴾ [الأعراف: ١٢]، وإذا لم يكن مأمورًا، فَلِمَ أنكسه اللَّه ـ تَعَالَى ـ، وأهبطه، ودحره؟ ولم يأمر اللَّه ـ تَعَالَى ـ بالسجود إلا الملائكة، فإن قالوا: «بل قد تناول الأمر الملائكة، ومن كان معهم؛ فدخل إبليس في الأمر؛ لكونه معهم»، قلنا: «فقد سقط استدلالكم؛ فإنه متى كان داخلًا في المستثنى فيه، مأمورًا بالسجود، فاستثناؤه من الجنس، وهذا ظاهر لمن أنصف ـ إن شاء اللَّه ـ تَعَالَى»؛ فعلى هذا، متى قال: «له عليَّ ألف درهم، إلا ثوبًا»، لزمه الألف، وسقط الاستثناء؛ بمنزلة ما لو قال: «له عليَّ ألف درهم، لكن لي عليه ثوب»»[1].

وقاعـدة: الاِسْتِثْنَاءُ مِنَ الإِثْبَاتِ نَفْيٌ: ٤٧٠/١٠ وَمِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ: ٤٠٨/١٠

أي: أن الاستثناء الصحيح من «نفي»؛ أي: من أشياء منفية إثبات للمستثنى، والعكس صحيح؛ أي: أن الاستثناء من أشياء مثبتة نفي للمستثنى؛ ومثاله: «لي عشرة إلا درهمًا»؛ فهذا إقرار بتسعة، وإذا قال: «ليس له علي شيء إلا درهمًا»، كان مقرًا بدرهم[2].

قال معظم الحنفية: «لا يقتضي ذلك»، وجعلوا بين الحكم بالإثبات، والحكم بالنفي واسطة، وهي عدم الحكم، ونقل في «المعالم» الاتفاق على الأول، والخلاف في الثاني، واختار مذهب الحنفية في «المعالم»، وفي «تفسيره الكبير»، في سورة النساء، ووافق

(١) المغني، لابن قدامة، ٢٦٧/٧، ٢٦٨، ٢٦٩.
(٢) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٣٢٧/٣.

الجمهور في «المحصول»، وليس كما ادعى من الوفاق؛ فإن الخلاف عندهم موجود، كما ذكر القرافي، قال الهندي: «وبه صرح بعضهم، وهو الحق؛ لأن المأخذ الذي ذكروه موجود فيهما؛ وهو أن بين الحكم بالنفي، وبين الحكم بالإثبات واسطة، وهي عدم الحكم، وتركه على ما كان عليه قبل الاستثناء، بلا فرق بين الاستثناء من النفي، والإثبات؛ إذ الواسطة حاصلة»[١].

وب- الِاسْتِثْنَاءُ مِنَ الْإِثْبَاتِ نَفْيٌ، وَمِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ

أخذ جمهور الشافعية، والمالكية، والحنابلة، وطائفة من الحنفية؛ ومنهم: الإمام فخر الإسلام، والإمام شمس الأئمة، والقاضي الإمام أبو زيد، وغيرهم من المحققين[٢]، بهذه القاعدة؛ مستدلين بـ:

١- ق: **مَا خَرَجَ مِنْ شَيْءٍ دَخَلَ فِي نَقِيضِهِ:**

أي: أن المستثنى من حيث الحكم مُخْرَج من المحكوم به؛ فيدخل في نقيضه من قيام أو عدمه مثلًا، أو مُخْرَج من الحكم؛ فيدخل في نقيضه؛ أي: لا حكم؛ إذ القاعدة: أن مَا خَرَجَ مِنْ شَيْءٍ دَخَلَ فِي نَقِيضِهِ[٣].

٢- دلالة الإشارة: قال الحنفية الذين وافقوا الجمهور على أن الاستثناء يفيد الحكم المخالف في المستثنى - قالوا: «إنما يفيده بطريق الإشارة، إن لم يكن مقصودًا؛ نحو: عليَّ عشرة، إلا ثلاثة؛ لأن المقصود منه سبعة؛ أي: الإقرار بسبعة، وأما نفي ما زاد، فيلزم تبعًا.

٣- ق: دَلَالَةُ الْعِبَارَةِ: إن كان مقصودًا؛ ككلمة التوحيد، فإن الإثبات والنفي فيها - كلاهما - مقصودان بمقتضى العرف[٤].

٤- ق: اللُّغَةُ: إن قول القائل: «لا إله إلا الله» توحيد، وتبادر فهم كل من سمع

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٣/٣٠١.

(٢) انظر: نهاية السول، ٢/٤٢١؛ وشرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٣/٣٢٧؛ والبحر المحيط، ٣/٣٠١.

(٣) نهاية السول شرح منهاج الأصول، ٢/٤٢٢.

(٤) السابق، نفس الصفحة.

بقول القائل: «لا عالمَ إلا زيد»، و: «ليس لك علي إلا درهم» إلى علمه وإقراره، قالوا: «لو كان، للزم من قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطُهُورٍ» ثبوتها بالطهارة، ومثله: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ» و: «لَا تَبِيعُوا الْبُرَّ بِالْبُرِّ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ»».

ردّ لا يلزم؛ لأنه استثناء من غير الجنس؛ وإنما سيق لبيان اشتراط الطهور للصلاة، ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط.

وقال في «الروضة»: هذه صيغة الشرط، ومقتضاه نفيه عند نفيها، ووجوده عند وجودها، ليس منطوقًا بل من المفهوم، فنفي شيء لانتفاء شيء، لا يدل على إثباته عند وجوده، بل يبقى كما قبل النطق، بخلاف «لا عالم إلا زيد».

قال بعض الحنابلة: جعله المثبت من قاعدة المفهوم ليس بجيد، وكذا جعله ابن عقيل في «الفصول» في قول أحمد: «كل شيء قبل قبضه، إلا ما كان مأكولًا».

وقد احتج القاضي على أن النكاح لا يفسد بفساد المهر، بقوله ﷺ «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ وَشَاهِدَيْ عَدْلٍ»[1]؛ قال: «فاقتضى الظاهر صحته»، ولم يفرق.

قال الحنابلة: هذه دلالة صفة، فإن قيل: «فيه إشكال سوى ذلك، وهو أن المراد النفي الأعم؛ أي: لا صفة للصلاة معتبرة إلا صفة الطهارة»، فنفى الصفات المعتبرة، وأثبت الطهارة.

قيل: «المراد من نفيها المبالغة في إثبات تلك الصفة و ـ أيضًا ـ أكدها».

والقول بأن الاستثناء منقطع؛ فلا إشكال، قول بعيد؛ لأنه مفرغ، فهو من تمام الكلام؛ ومثله: «ما زيد إلا قائم»، ونحوه.

قال البرماوي: «من أدلة الجمهور: أنَّ «لا إله إلا الله» لو لم يكن المستثنى فيه مثبتًا، لم يكن كافيًا في الدخول في الإيمان، ولكنه كافٍ باتفاق، وقد قال النبي ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»؛ فجعل ذلك غاية المقاتلة.

---

(١) ذكره البخاري في الترجمة في باب: من قال: «لا نكاح إلا بولي» من كتاب النكاح، وأخرجه أبو داود في باب: الولي في كتاب النكاح، والترمذي في باب: ما جاء لا نكاح إلا بولي، وباب: في استئمار البكر والثيب من أبواب النكاح.

وقد أجابوا بأن الإثبات معلوم، وإنما الكفار يزعمون الشركة، فنفيت الشركة بذلك، أو أنه ـ وإن كان لا يفيد الإثبات بالوضع اللغوي، لكن ـ يفيده بالوضع الشرعي، فإن المقصود نفي الشريك، وهو مستلزم للثبوت.

فإذا قلت: «لا شريك لفلان في كرمه»، اقتضى أن يكون كريمًا، و ـ أيضًا ـ بالقرائن تقتضي الإثبات؛ لأن ذلك متلفظ بها، ظاهر قصده إثباته واحدًا، لا التعطيل.

ورد ذلك بأن الحكم قد علق بها بمجردها؛ فاقتضى ذلك أنها تدل بلفظها دون شيء زائد، قال ابن دقيق العيد في «شرح الإلمام»: «كل هذا عندي تشغيب ومراوغات جدلية، والشرع خاطب الناس بهذه الكلمة، وأمرهم بها؛ لإثبات مقصود التوحيد، وحصل الفهم لذلك منهم؛ من غير احتياج لأمر زائد، ولو كان وضع اللفظ لا يقتضي ذلك؛ لكان أهم المهمات أن يعلمنا الشارع ما يقتضيه بالوضع من الاحتياج إلى أمر آخر، فإن ذلك هو المقصود في الإسلام»[1].

وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾ [النبأ: ٣٠]، وهو ظاهر[2].

إجماع أهل اللغة: على أن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي[3].

وخالف الحنفية في كون المستثنى من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات؛ بدليل: أنه لو كان كذلك؛ للزم في قوله ﷺ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطُهُورٍ» أن من تطهر يكون مصليًا، أو تصح صلاته، وإن فقد بقية الشروط.

وجوابه: أن المستثنى مطلق بصدق، بصورة ما لو توضأ وصلى فيحصل الإثبات، لا أنه عام، حتى يكون كل متطهر مصليًا، فهو استثناء شرط؛ أي: لا صلاة إلا بشرط الطهارة، ومعلوم أن وجود الشرط لا يلزم منه وجود المشروط.

وأيضا: فالمقصود المبالغة في هذا الشرط، دون سائر الشروط؛ لأنه آكد، فكأنه لا شرط غيره، لا أن المقصود نفي جميع الصفات.

وأيضًا، فقد قيل: «الاستثناء فيه منقطع، وليس الكلام فيه»، وضعفه ابن الحاجب،

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٣/٣٢٨، ٣٣٢.

(٢) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٣/٣٣٢.

(٣) شرح نور الأنوار على المنار، لابن سعيد بن عبدالله الحنفي الصديقي.

على أن هذا الحديث بهذا اللفظ لا يعرف، إنما المعروف: «لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةً بِغَيْرِ طُهُورٍ». أخرجه مسلم، لكن في ابن ماجة: «لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ إِلَّا بِطُهُورٍ»[١].

الراجح هو مذهب الجمهور؛ لقوة أدلتهم، كما أني أتبنى ترجيح تقي الدين في «شرح الإلمام»؛ والذي هو ترجيح بالمقاصد[٢].

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» ـ في حكم ما لو قال: «أنتِ طالق، إلا أن تشائي»؛ حيث قال ـ: «فإن قال: «أنتِ طالق واحدة، إلا أن تشائي ثلاثًا»، فلم تشأ، أو شاءت أقل من ثلاث، طلقت واحدة، وإن قالت: «قد شئت ثلاثًا»، فقال أبو بكر: «تطلق ثلاثا»، وقال أصحاب الشافعي، وأبي حنيفة: «لا تطلق إذا شاءت ثلاثا؛ لأن الاستثناء من إثبات نفي؛ فتقديره: «أنت طالق واحدة، إلا أن تشائي ثلاثًا»، فلا تطلق؛ ولأنه لو لم يقل: «ثلاثًا»، لما طلقت بمشيئتها ثلاثًا؛ فكذلك إذا قال: «ثلاثًا»؛ لأنه إنما ذكر الثلاث صفة لمشيئتها الرافعة لطلاق الواحدة؛ فيصير كما لو قال: «أنت طالق إلا أن تكرري بمشيئتك ثلاثًا»»[٣].

وتطبيقًا لقاعدة: الِاسْتِثْنَاءُ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ؛ قوله ـ في صحة الاستثناء من الاستثناء ـ: «وإن قال: «ثلاثًا إلا ثلاثًا، إلا واحدة»، لم يصح، ووقع ثلاثًا؛ لأنه إذا استثنى واحدة من ثلاث، بقي اثنتان، لا يصح استثناؤهما من الثلاث الأولى؛ فيقع الثلاث، وذكر أبو الخطاب فيها وجهًا آخر؛ أنه يصح؛ لأن الاستثناء الأول يلغو؛ لكونه استثناء الجميع؛ فيرجع قوله: «إلا واحدة» إلى الثلاث المثبتة؛ فيقع فيها طلقتان، والأول أولى؛ لأن الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات، فإذا استثنى من الثلاث المنفية طلقة، كان مثبتًا لها؛ فلا يجوز جعلها من الثلاث المثبتة؛ لأنه يكون إثباتًا من إثبات، لا يصح الاستثناء في جميع ذلك إلا متصلا»[٤].

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٣/٣٣٢، ٣٣٤.

(٢) انظر ص: ٤٣١.

(٣) المغني، لابن قدامة، ١٠/٤٧٠.

(٤) المغني، لابن قدامة، ١٠/٤٠٨.

وقاعدة: الِاسْتِثْنَاءُ إِذَا تَعَقَّبَ جُمَلًا مَعْطُوفًا بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ بِالْوَاوِ عَادَ إِلَى جَمِيعِهَا: ٢٧٣/٧

معنى القاعدة: أنه إذا تعقب الاستثناء جملًا بواو عطف، وصلح عوده على كل واحدة، ولا مانع، أو تعقب الاستثناء جملًا متعاطفة بما في معناها؛ أي: معنى الواو؛ كالفاء، وثم، وصلح عوده إلى كل واحدة من الجمل، ولا مانع من ذلك، فللجميع؛ أي: فيعود الاستثناء للجميع؛ كبعد مفردات؛ يعني: كما لو تعقب الاستثناء مفردات، فإنه يعود إلى جميعها.

أما كون الاستثناء إذا تعقب جملًا، يرجع إلى جميعها بالشروط المذكورة، فعند الأئمة الثلاثة، وأكثر أصحابهم، وعند أبي حنيفة، وأصحابه، والرازي، والمجد، يرجع إلى الجملة الأخيرة، وقيل بالوقف، وقال المرتضي بالاشتراك[1].

صُورَةُ الْمَسْأَلَةِ:

إن تعقب الاستثناء جملًا، ولم يمكن عوده إلى كل منها، لدليل اقتضى عوده إلى الأول فقط، أو إلى الأخيرة فقط، أو إلى كل منها بالدليل، فلا خلاف في العود إلى مقام له الدليل.

مثال ما دل الدليل على عوده إلى الأولى فقط؛ قوله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مُبۡتَلِيكُم بِنَهَرٖ فَمَن شَرِبَ مِنۡهُ فَلَيۡسَ مِنِّي وَمَن لَّمۡ يَطۡعَمۡهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغۡتَرَفَ غُرۡفَةَۢ بِيَدِهِۦۚ﴾ [البقرة: ٢٤٩]، فالاستثناء بقوله: ﴿إِلَّا مَنِ ٱغۡتَرَفَ غُرۡفَةَۢ بِيَدِهِۦۚ﴾ إنما يعود إلى: ﴿منه﴾، لا إلى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَطۡعَمۡهُ﴾.

مثال العائد إلى الأخيرة؛ جزمًا للدليل؛ قوله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوۡمٍ عَدُوّٖ لَّكُمۡ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ...﴾ الآية؛ فإن: ﴿إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْۚ﴾ [النساء: ٩٢] إنما يعود إلى الدية، لا الكفارة.

ومثال العائد إلى الكل؛ قطعًا بالدليل؛ قوله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ

(١) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٣١٢/٣، ٣١٤.

يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ * إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [المائدة: ٣٣-٣٤]؛ ف:﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ عائد إلى الجميع بالإجماع، كما قال السمعاني(١).

وأما ما تجرد من القرائن، وأمكن عوده إلى الأخير وإلى الجميع، ففيه مذاهب:

أحدها: يعود إلى الجميع؛ وهو مذهب مالك، والشافعي، وأحمد، نقله الماوردي، والروياني، والبيهقي، في سننه عن الشافعي، ونقله ابن القصار عن مالك قال: «إنه الظاهر من مذهب أصحابه عند الحنابلة»، ونُقل عن أحمد؛ وأدلتهم هي:

١- **القياس**: وبيانه أن الاستثناء معنى يقتضي التخصيص لا يستقل بنفسه، إذا تعقب جملًا، وجب أن يرجع إلى الجميع؛ كالشرط إذا قال: «امرأتي طالق، وعبدي حر، ومالي صدقة، إن شاء اللّٰه»، يكون هذا الشرط راجعًا إلى الجميع؛ فكذلك الاستثناء.

٢- **القياس**: ويدل عليه أن ما جاز أن يعود إلى كل واحد من الجملة إذا انفردت، عاد إلى جميعها إذا عطف بعضها على بعض؛ كالشرط.

والذي يبين صحة هذا، ويوضحه أن الاستثناء في معنى الشرط من جميع الوجوه؛ ألا ترى أنه لا يستقل بنفسه، ولا يفيد معنى إلا بالبناء على المستثنى، كما لا يستقل الشرط بنفسه، ولا يفيد معنى إلا بالبناء على الشرط؟ ولهذا لا فرق بين أن يقول: «اقتلوا المشركين إلا أن يؤدوا الجزية»، وبين أن يقول: «اقتلوا المشركين إن لم يؤدوا الجزية»، والشرط يوجب تخصيص بعض الجملة بحكمة كالاستثناء سواء؛ فأحدهما مثل الآخر في الحقيقة، إلا أن لفظهما يختلف، ثم ثبت أن الشرط إذا تعقب جملًا معطوفة بعضها على بعض، رجع إلى الجميع؛ فكذلك في الاستثناء مثله(٢).

٣- ق: لَوْ كُرِّرَ الِاسْتِثْنَاءُ كَانَ مُسْتَهْجَنًا قَبِيحًا لُغَةً: ذكرها «الموفق» في «الروضة» باتفاقهم.

---

(١) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٣/٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٩، ٣٢٠.

(٢) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ١/٤٠٧ ،٤٠٨؛ وانظر: الكوكب المنير، لابن النجار، ٣/٣٢١؛ وانظر: كشف الأسرار، للنسفي، ٢/١٣٠.

رد بالمنع لغة، ثم الاستهجان؛ لترك الاختصار؛ لأنه لا يمكن بعد الجمل «إلا»، كذا في الجميع[1].

وأما أدلة أبي حنيفة، والرازي، والمجد؛ فهي:

١- **الأصل:** فالأصل عدم اعتبار الاستثناء، وإنما ترك العمل به في الجملة الأخيرة للضرورة، ولا ضرورة في غيرها[2]، ويجاب عنه بأنه لا وجه لقصر هذه الضرورة على الجملة الأخيرة، دون الأولى.

٢- **القياس:** وبيانه أن الفصل بين الجملة الأولى والاستثناء بفاصل؛ وهو الجملة الثانية، فلم يرجع الاستثناء إليهما؛ كما لو فصل بينهما بإطالة السكوت.

والجواب: أن السكوت الطويل يقطع نظام الكلام لا يجوز، ويمنع من بناء الثاني على الأول إلا إعادة الأول، بخلاف الكلام، فلا يقطع النظام، ولا يمنع أن يكون الثاني تبيانًا للأول؛ والدليل عليه أنه لو قال: «أعط بني تميم، وبني طيئ، كلَّ واحد دينارًا، إلا الكفار»، لم يمنع ذلك من رجوع الاستثناء إلى الجميع، ولو فصل بينهما بالسكوت الطويل؛ بأن يقول: «فأعط بني تميم، وبني طيئ دينارًا»، وسكت طويلًا، ثم قال: «إلا الكفار»، لم يصح الاستثناء.

٣- **القياس:** وبيانه أنه استثناء تعقب جملتين؛ فلم يرجع بظاهره إليهما؛ كما لو قال: «طالق ثلاثًا وثلاثًا، إلا أربعًا»؛ فإنه لا يرجع إلى الجملتين، كذلك ههنا.

والجواب: أن الاستثناء هناك يرفع المستثنى، ومن شرط الاستثناء أن يبقى نفيه، وإذا رفع، لم يكن استثناء؛ وبهذا لم يصح، وهذه مسألة مخالفة لما نحن فيه؛ يدل على صحة هذا أن هناك، لو رُدَّ الاستثناء إلى كل واحد من الجملتين، على الانفراد لم يصح، وههنا يصح؛ فافترقا.

٤- تخصيص العموم بالشك لا يجوز:

وبيانه أن العموم قد يثبت في كل واحد من هذه الجمل، وتخصيص جميعها

---

(١) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٣/٣٢٢.

(٢) كشف الأسرار، للنسفي، ٢/١٣٠.

بالاستثناء مشكوك فيه، وتخصيص العموم بالشك لا يجوز.

والجواب: أنه لا يسلم حصول العموم، مع وجود الاستثناء؛ لأن اللفظ يُحمل على العموم، ما لم يتصل به الاستثناء، أو غيره من ألفاظ التخصيص، فأما إذا اتصل به شيء من ذلك، فإنه يمنع التخصيص(١).

أما أصحاب الوقف؛ فقد احتج القاضي للوقف، بأن قال: «تعارضت الأدلة في المسألة، كما قد تقرر، ومع تعارضها يمتنع الجزم بأحدها؛ فيجب الوقف، ويُطلب المرجح الخارجي».

والحق أن الوقف ليس بمذهب، بل هو تعطيل للمذاهب، وتردد بينها، وتحير فيها(٢).

وأما أصحاب الاشتراك؛ بأن استعمال الاستثناء راجع إلى الجملة الأخيرة؛ لمانع، أو مجاز، والحقيقة أنه إذا تعارض الاشتراك والمجاز، كان المجاز أولى، وقياس الاستثناء على الحال، والظرفين قياس في اللغة، وهو ممنوع، وإن سلمناه، فإنما يلزم الاشتراك، لو كان احتمال رجوع الحال والظرف إلى الجميع، والبعض على السواء، وهو ممنوع، بل رجوعه إلى الجميع أظهر، وكذا القول في الاستثناء(٣).

والراجح هو رأي الجمهور؛ لأن من تأمل غالب الاستثناءات في الكتاب والسنة واللغة، وجدها للجميع.

فضلًا عن الأصل: إلحاق الفرد بالغالب، فإذا جعل حقيقة في الغالب مجازًا، فيما قل عمل بالأصل الثاني للاشتراك، والأصل الثاني للمجاز، وهو أولى من تركه مطلقًا، وهذا قول الشيخ تقي الدين(٤).

وأما رأي أبي حنيفة، فقد قال القرطبي عنه: «إنه خالف أصله؛ فإنه يلزمه أن لا يقبل التوبة قبل الحد، ولا بعده، كما ذهب إليه شريح، لكنه قال بقبولها قبله لا بعده؛

---

(١) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ٤٠٩، ٤١٠؛ وشرح مختصر الروضة، ٢/٦١٧.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة، ٢/٦٢١، ٦٢٢.

(٣) انظر: نفس المصدر، والجزء، والصفحة؛ وانظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٣/٣٢٣.

(٤) البحر المحيط، للزركشي، ٣/٣٠٩.

فخالف أصله»[١].

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ قال «الموفق» ـ عن استثناء الكل ـ: «لا يصح استثناء الكل بغير خلاف؛ لأن الاستثناء رفع بعض ما تناوله اللفظ، واستثناء الكل رفع الكل، فلو صحَّ؛ صار الكلام كله لغوًا غيرَ مفيد؛ فإن قال: «له علي درهم، ودرهم، إلا درهمًا، أو ثلاثة دراهم، ودرهم، إلا درهمين، أو ثلاثة ونصف، إلا نصفًا، أو إلا درهمًا، أو خمسة وتسعون، إلا خمسة»، لم يصح الاستثناء، ولزمه ما أقرَّ به قبل الاستثناء، وهذا قول الشافعي، وهو الذي يقتضيه مذهب أبي حنيفة، وفيه وجه آخر: أنه يصح؛ لأن الواو العاطفة تجمع بين العددين، وتجعل الجملتين كالجملة الواحدة، ومن أصلنا: أن الاستثناء إذا تعقب جملًا معطوفًا بعضها على بعض بالواو، عاد إلى جميعها؛ كقولنا ـ في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [النور: ٤، ٥] ـ: إن الاستثناء عاد إلى الجملتين؛ فإذا تاب القاذف، قُبلت شهادته؛ ومن ذلك قول النبي ﷺ: «لَا يَؤُمَّنَّ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي سُلْطَانِهِ، وَلَا يَقْعُدْ فِي بَيْتِهِ عَلَى تَكْرِمَتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ»[٢]، والوجه الأول أولى؛ لأنه لم يخرج الكلام من أن يكون جملتين، والاستثناء يرفع إحداهما جميعًا، ولا نظير لهذا في كلامهم؛ ولأن صحة الاستثناء تجعل إحدى الجملتين مع الاستثناء لغوًا؛ لأنه أثبت شيئًا بلفظ مفرد، ثم رفعه كله، فلا يصحُّ؛ كما لو استثنى منها، وهي غير معطوفة على بعضها»[٣].

قاعدة: إِنِ اسْتُثْنِيَ اسْتِثْنَاءٌ بَعْدَ اسْتِثْنَاءٍ، وَلَمْ يُعْطَفِ الثَّانِي عَلَى الْأَوَّلِ، كَانَ اسْتِثْنَاءً مِنَ الِاسْتِثْنَاءِ: ٢٧٤/٧

إن الاستثناء من الاستثناء هو مصطلح يطلق في حالة ما إذا عطف استثناء على الاستثناء، ولم يكن الثاني بحرف عطف، أو لم يكن هو أكثر من الاستثناء الأول، أو

(١) البحر المحيط، للزركشي، ٣/٣٠٩.

(٢) أخرجه مسلم في باب: من أحق بالإمامة من كتاب المساجد، وأبو داود في باب: من أحق بالإمامة من كتاب الصلاة، والترمذي في باب: من أحق بالإمامة من كتاب الصلاة، وفي باب: حدثنا هناد ... إلخ من أبواب الأدب.

(٣) المغني، لابن قدامة، ٧/٢٧٣.

مساوٍ له، حينئذٍ يسمى استثناء من الاستثناء.

وحكمه: أن الاستثناء يعود إلى الأول؛ ترجيحًا للقرب، ونفيًا للغو الكلام.

أما إذا كان الثاني بحرف عطف، أو هو أكثر من الاستثناء الأول، أو مساوٍ له، عاد إلى أصل الكلام؛ لاستحالة العطف في الاستثناء، واستحالة إخراج الأكثر والمساوي[١]؛ ومثاله: لو قال: «لي عشرة، إلا ثلاثة»؛ لأن الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات.

والاستثناء من الاستثناء يصح، قاله بعضهم إجماعًا؛ «وحكى ابن العربي عن بعضهم منعه»، ومن هؤلاء: الحنفية[٢]؛ واستدلوا على جوازه.

١ـ من القرآن الكريم:

بقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٥٩ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ۝٦٠﴾ [الحجر: ٥٩ ـ ٦٠]، وقال الإمام القرافي: «هذه مسألة مبنية على خمس قواعد:

ق١: إن العرب لا تجمع بين «إلا»، وحرف العطف؛ لأن «إلا» تقتضي الإخراج، وحرف العطف يقتضي الضم، وهما متناقضان.

ق٢: إن استثناء الأكثر والمساوي باطل.

ق٣: إن القرب يوجب الرجحان.

ق٤: إن الاستثناء من النفي إثبات، من الإثبات نفي.

ق٥: إذا دار الكلام بين الإلغاء والإعمال، فالإعمال أولى».

إذا ظهرت هذه القواعد، فنقول: «إذا قال: «له عشرة، إلا ثلاثة، وإلا اثنين»، بتعيين عوده على أصل الكلام، ويمتنع عوده على الثلاثة؛ لئلا يجتمع الاستثناء والعطف؛ لأن «إلا» تقتضي الإخراج، وحرف العطف يقتضي الضم، وهما متناقضان».

وإذا قلنا: «له عشرة إلا ثلاثة، إلا أربعة، أو ثلاثة»، يتعين عوده على أصل الكلام؛

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٢٥٤.

(٢) انظر: نهاية السول، ٢/٤٢٩؛ وشرح الكوكب المنير، ٣/٣٨.

لأن استثناء المساوي والأكثر باطل؛ للقاعدة الثانية.

وإذا قلنا: «له عشرة، إلا ثلاثة، إلا اثنين»، فالاستثناء الثاني إما أن يعود عليهما، أو لا يعود عليهما، أو لا يعود على أصل الكلام، أو على الاستثناء، والكل باطل إلا الأخير؛ أما العود عليهما؛ فلأنه يؤدي إلى لغو الكلام؛ فلا يصح؛ للقاعدة الخامسة.

وكذلك لا عليهما بيانه أنه قال: «له عشرة، إلا ثلاثة»، فقد اعترف بسبعة، فقوله - بعد ذلك -: «إلا اثنين» باعتبار عوده على أصل الكلام، يخرج من السبعة اثنين، وباعتبار عوده على الثلاثة، يرد اثنين؛ لأن الثلاثة منفية، وأصل الكلام مثبت؛ وهي القاعدة الرابعة.

فتجبر المنفي بالثابت؛ فيصير الاعتراف بسبعة، وهو الذي كان قبل الاستثناءِ الثاني، فصار لغوًا، ولا يمكن عوده على أصل الكلام وحده؛ لأنه يؤدي إلى ترجيح البعيد على القريب؛ وهي القاعدة الثالثة؛ فيتعين عوده إلى الاستثناء، لا على أصل الكلام، وهو المطلوب[1].

وحكي عن الحنفية[2] خلاف هذا، وحجة من قال بعوده على أصل الكلام:

١- ق: الْبِنَاءُ عَلَى الْأَصْلِ:

وبيانه أن أصل الاستثناء أن يكون عائدًا على ما صدر به الكلام، فعوده على الاستثناء خلاف الأصل؛ ولأن أصل الكلام قابل للتنقيح، والتخليص، والبيان؛ فيرد الاستثناء عليه.

٢- الاستثناء من الاستثناء يفضي إلى التناقض: أي أن الاستثناء قد تعين؛ لأنه غير مراد لإخراجه مما كان ظاهره الإرادة، فلو استثنى منه، كان ناقضًا لكلامه مرتين؛ ادعى أولا أن ذلك ثبوت، ثم ادعى أن هذا نفي، فقد نقض الثبوت فيه، فإن استثنى فيه - أيضًا - يكون قد نقض النفي، فيكون قد نقضه مرتين، بخلاف العود على أصل الكلام؛ يكون فيه فرد نقض، وهو إبطال الثبوت فقط[3].

---

(١) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٢٥٤، ٢٥٥.

(٢) نهاية السول شرح منهاج الأصول، ٢/٤٢٩.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٢٥٤، ٢٥٥.

٣- المستثنى لا حكم فيه - عند الحنفية - بل هو مسكوت عنه؛ فالحنفية لا يجيزون الاستثناء من المستثنى؛ لأن المستثنى عندهم لا حكم فيه، بل هو مسكوت عنه عندهم؛ فجميع الاستثناءات ترجع إلى المستثنى منه الأول[١].

والراجح رأي الجمهور؛ بالقواعد التي ذكرها الإمام القرافي.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ ذكر «الموفق»: «إن استُثنيَ استثناءٌ بعد استثناءٍ، وعُطفَ الثاني على الأول، كان مضافًا إليه، فإذا قال: «له علي عشرة، إلا ثلاثة، وإلا درهمين»، كان مستثنيًا لخمسةٍ، مبقيًا خمسةً، وإن كان الثاني غير معطوف على الأول، كان استثناء من الاستثناء، وهو جائز في اللغة؛ قد جاء في كلام الله - تَعَالَى - في قوله: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ﴿٥٨﴾ إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٩﴾ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴿٦٠﴾﴾ [الحجر: ٥٨ - ٦٠]، فإذا كان صدر الكلام إثباتًا، كان الاستثناء الأول نفيًا، والثاني إثباتًا، فإن استُثنيَ استثناءٌ ثالث، كان نفيًا يعود كل استثناء إلى ما يليه من الكلام؛ فإذا قال: «له عشرة، إلا ثلاثة، إلا درهمًا»، كان مقرًّا بثمانية؛ لأنه أثبت عشرة، ثم نفى منها ثلاثة، ثم أثبت درهمًا، وبقي من الثلاثة المنفية درهمان مستثنيان، فيبقى منها ثمانية»[٢].

وقاعدة: اسْتِثْنَاءُ الْأَكْثَرِ فَاسِدٌ: ٧/٢٩٢-٢٩٣

استثناء الأكثر؛ كقول القائل: «عندي مئة، إلا سبعة وتسعين»، وفيه اختلاف؛ فهناك من جوز استثناء الأكثر؛ ومن هؤلاء: أكثر الفقهاء والمتكلمين؛ قال ابن مفلح: «وعند أكثر الفقهاء والمتكلمين يصحُّ»[٣]، واختاره القاضي عبدالوهاب من المالكية، والإمام، وقال القاضي أبو بكر: «يجب أن يكون أقل»[٤]، كما أجازه أكثر الكوفة من النحاة، وأكثر الأصوليين[٥]؛ ودليلهم في ذلك:

(١) نهاية السول، للإسنوي، ٤٢٩/٢.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٢٧٤/٧.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة، ٥٩٨/٢؛ وشرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٣٠٨/٣.

(٤) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٢٤٤.

(٥) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ٢٨٩/٣.

١- من القرآن الكريم:

بقوله - تَعَالَى -: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾﴾ [الحجر: ٤٢]، والمتبعون له هم الأكثر؛ بدليل: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]، وأجيب بوجهين:

أحدهما: إن الاستثناء منقطع، والعباد المضافون إلى الله - تَعَالَى - هم المؤمنون؛ لأن الإضافة لتشريف المضاف، لكنه يدخل التعاون تحت المستثنى منه، لولا الاستثناء.

والثاني: إن الاستثناء متصل، وقوله: ﴿إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] أقل من المستثنى منه؛ ذلك لأن قوله يتناول الملك، والإنس، والجن، وكل الغاوين أقل من الملائكة، وفي الحديث: «الْمَلَائِكَةُ يَطُوفُونَ بِالْمَحْشَرِ سَبْعَةَ أَدْوَارٍ»، وذلك أعظم من في المحشر، وقال الشيخ أبو إسحاق القاطع - في هذه المسألة -: «إن الله - تَعَالَى - استثنى الغاوين من المخلصين في هذه الآية، واستثنى المخلصين من الغاوين في قوله - حكايةً عن إبليس -: ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [الحجر: ٣٩، ٤٠]، فلو كان المستثنى أقل من المستثنى منه، لزم أن يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين أقل من الآخر، وفيه نظر؛ لأن الضمير في قوله: ﴿مِنْهُمُ﴾ عائد لبني آدم، والمخلص منهم قليل، وانفصل بعضهم عنه، فقال: ﴿الْمُخْلَصِينَ﴾ هنا هم الأنبياء، والملائكة، وسكان السماوات، وهم أكثر من الغاوين؛ فيكون من باب استثناء الأقل من الأكثر[1].

واحتجوا بقول الشاعر: أبي مكعت أخي بني سعد بن مالك:

أَدُّوا الَّتِي نَقَضَتْ تِسْعِينَ مِنْ مِئَةٍ ثُمَّ ابْعَثُوا حَكَمًا بِالْحَقِّ قَوَّامَا

وهو معنى قوله: «مئة إلا تسعين»، وهو استثناء الأكثر.

والجواب عنه: بتقرير ثبوته، وأنه ليس فيه صيغة استثناء، ومحل النزاع مشروط بالتصريح بصيغة الاستثناء، والعدد، على أن أبا فضال النحوي قال: «هذا بيت مصنوع؛ لم يثبت عن العرب»[2].

---

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ٣/٢٨٩؛ وانظر: شرح مختصر الروضة، ٢/٦٠٠.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة، ٢/٥٩٩، ٦٠١، ٦٠٢.

٣ـ القياس: وبيانه أن الاستثناء يرفع بعض ما دل عليه اللفظ؛ فجاز في الأكثر؛ كالتخصيص[١]، وجوابه: أنه لا قياس في اللغات.

وأما من لم يجوِّز استثناء الأكثر:

ـ فمنهم بعض الحنابلة، وبعض الفقهاء، والرازي، والقاضي أبو بكر في آخر أقواله، قال الآمدي: «وقد استقبح بعض أهل اللغة استثناء عقد صحيح»، واختار هو الوقف[٢]، وعليه الزجاج، وقال: «لم ترد به اللغة؛ لأن الشيء إذا نقص يسيرًا لم يزل عن اسم ذلك الشيء، فلو استثنى أكثر، لزم الاسم»، وبه قال ابن قتيبة، وابن جني، وقال الشيخ أبو حامد: «إنه مذهب البصريين من النحاة»[٣].

ودليلهم على ذلك:

١ـ ق: لِأَنَّ اسْتِثْنَاءَ الْأَكْثَرِ يُفْضِي إِلَى الْعَبَثِ:

ويكون نقضًا كليًا للكلام، ووجوبًا عن الإيجاد إلى العدم؛ فعلى هذا يلغو الاستثناء، ويلزم المستثنى؛ فإذا قال: «له علي عشرة، إلا عشرة»، أو: «أنت طالق ثلاثًا، إلا ثلاثًا»، لزمه عشرة، وطُلقت ثلاثًا[٤].

٢ـ ق: الِاسْتِثْنَاءُ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ:

لكونه إنكارًا بعد إقرار، وجحدًا بعد اعترافٍ، غير أنَّا خالفناه في استثناء الأقل؛ لمعنى يوجد في المساوي والأكثر؛ فوجب أن لا يقال بصحته فيه؛ وبيان ذلك من وجهين:

الأول: أن المقرَّ ربمَا أقرَّ بمال، وقد وفَّى ببعضه، غير أنه نسيه لقلته، وعند إقراره ربما تذكره؛ فاستثناه، فلو لم يصح استثناؤه لتضرر، ولا كذلك في الأكثر، والنصف؛ لأنه قلَّمَا يتفق الذهول عنه.

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي، ١٢٩/٢؛ والبحر المحيط، للزركشي، ٢٩٠/٣.

(٢) شرح مختصر الروضة، ٥٩٨/٢.

(٣) البحر المحيط، للزركشي، ٢٨٨/٣، ٢٨٩.

(٤) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٥٩٩/٢.

والثاني: أنه إذا قال: «له علي مئة، إلا درهمًا»، لم يكن مستقبحًا، وإذا قال: «له علي مئة، إلا تسعة وتسعين»، كان مستقبحًا، والمستقبح في لغة العرب، لا يكون من لغتهم(١).

وهناك من جمع بين الرأيين؛ حيث قال بالمنع من استثناء الأكثر، إذا صرح بعدد المستثنى منه، أما إذا لم يصرح به، فهو جائز باتفاق؛ كما إذا قال: «خذ ما في هذا الكيس من الدراهم، إلا الزيوف»، وكانت أكثر، والآية من هذا الباب لم يصرح فيها بعدد المستثنى منه؛ بل قال ـ سبحانه ـ: ﴿إِنَّ عِبَادِى﴾، وهو مقدار غير معين، بخلاف: «له عندي، إلا تسعين»؛ فهذا هو الممنوع(٢).

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق»: «لا يختلف المذهب أنه لا يجوز استثناء ما زاد على النصف، ويُحكى ذلك عن ابن درستويه النحوي، وقال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأصحابهم: «يصحُّ، ما لم يستثن الكل؛ فلو قال: «له علي مئة إلا تسعة وتسعين»، لم يلزمه إلا واحد؛ بدليل: قوله ـ تعالى ـ: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٨٣﴾﴾ [ص: ٨٢ ـ ٨٣]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾﴾ [الحجر: ٤٢]؛ فاستثنى في موضع الغاوين من العباد، وفي موضع العباد من الغاوين، وأيهما كان الأكثر، فقد دل على استثناء الأكثر»، وأنشدوا:

أَدُّوا الَّتِي نَقَصَتْ تِسْعِينَ مِنْ مِئَةٍ ... ثُمَّ ابْعَثُوا حَكَمًا بِالحَقِّ قَوَّامَا

فاستثنى تسعين من مئة؛ لأنه في معنى الاستثناء، ومشتبه به، ولأنه استثنى البعض فجاز؛ كاستثناء الأقل، ولأنه رفع بعض ما تناوله اللفظ؛ فجاز في الأكثر؛ كالتخصيص، والبدل».

ولنا أنه لم يرد في لسان العرب الاستثناء إلا في الأقل، وقد أنكروا استثناء الأكثر؛ فقال أبو إسحاق الزجاج: «لم يأت الاستثناء إلا في القليل من الكثير، ولو قال قائل: «مئة إلا تسعة وتسعين»، لم يكن متكلمًا بالعربية، وكان عيًّا في الكلام، ولكنه قال

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي، ٢/١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٢/٦٠٢.

القيتبي: «يقال: «صمت الشهر، إلا يومًا»، ولا يقال: «صمت الشهر، إلا تسعة وعشرين يومًا»، ويقال: «لقيت القوم جميعهم، إلا واحدًا، أو اثنين»، ولا يجوز أن يقول: «لقيت القوم، إلا أكثرهم»، وإذا لم يكن صحيحًا في الكلام، لم يرتفع به ما أقر به؛ كاستثناء الكل، وكما لو قال: «له علي عشرة، بل خمسة»، فأمَّا ما احتجوا به من التنزيل، فإنه في الآية الأولى استثنى المخلصين من بني آدم، وهم الأقل؛ كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [ص: ٢٤]، وفي الأخرى استثنى الغاوين من العباد، وهم الأقل، فإنَّ الملائكة من العباد، وهم غير الغاوين؛ قال الله ـ تَعَالَى ـ: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦]»، وقيل: «الاستثناء في هذه الآية، منقطع بمعنى الاستدراك؛ فيكون قوله: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾، فبقي على عمومه، لم يستثن منه شيء، ثم استأنف: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾؛ أي: لكن من اتبعك من الغاوين، فإنهم غووا باتباعك»؛ وقد دلَّ على صحة هذا قوله في الآية الأخرى؛ لامتناعه: ﴿وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى﴾ [إبراهيم: ٢٢]»؛ وعلى هذا لا يكون لهم فيها حجة، وأما البيت، فقال ابن فضالة النحوي: «هو بيت مصنوع لم يثبت عن العرب»، على أن هذا ليس باستثناء؛ فإن الاستثناء له كلمات مخصوصة، ليس ههنا شيء منها، والقياس لا يجوز في اللغة، ثم تعارضه بأنه استثنى أكثر من النصف، فلم يجز كاستثناء الكل، والفرق بين استثناء الأكثر والأقل أن العرب استعملته في الأقل وحسنته، ونفته في الأكثر وقبحته، فلم يجز قياس ما قبحوه على ما حسنوه[1].

* * * * *

(١) المغني، لابن قدامة، ٢٩٢/٧، ٢٩٣.

المَبْحَثُ الخَامِسُ
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الِاسْمِ

قاعدة: أَقَلُّ الجَمْعِ ثَلَاثَةٌ: ٣٩٧/١

أقل الجمع ثلاثة، وهو مذهب عبد الله بن عباس، وعثمان، وأكثر الصحابة، والأئمة الأربعة، إلا مالكًا، حكى ابن خويز منداد، ومحمد بن الطيب[١] عنه أن أقل الجمع اثنان.

غير أن المشهور عنه هو الرأي الأول، وهو مذهب أكثر المتكلمين، وأهل اللغة، وذكر ابن برهان أنه قول الفقهاء قاطبة، وحكاه القاضي عبدالوهاب عن مالك، وحكاه الآمدي عن مشايخ المعتزلة[٢].

وذهب بعض أصحاب الشافعي، وعامة الأشعرية، إلى أن أقل الجمع اثنان، وهو مذهب عمر، وزيد بن ثابت ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ـ كذا ذكر الغزالي، وإليه ذهب نفطويه من النحويين، وحكي عن ابن داود الظاهري، وبه قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، والباقلاني، وعبدالملك بن الماجشون، وإليه ذهب القاضي أبو بكر، وأبو جعفر السمعاني[٣]، ومما استدل به أصحاب الرأي الأول:

١ـ أهل اللغة قالوا: الأسماء على ثلاثة أضرب: آحاد، وتثنية، وجمع، فالآحاد؛ نحو قولك: «رجل، وزيد، وعمرو»، والتثنية؛ نحو قولك: «الرجلان، والزيدان، والعمران»، والجمع؛ نحو قولك: «الرجال، والزيدون، والمسلمون»؛ فيجب أن تكون ليست بجمع، كما أن الواحد ليس بجمع.

والجواب: أن العرب لم تقل: «إن لفظ الجمع لا يقع على الاثنين»، وإنما أرادوا إن

---

(١) انظر: إحكام الفصول، للباجي، ٢٤٩؛ وانظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٢٨/٢.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ١٤٤/٣؛ والفوائد الأصولية، لابن اللحام، ٢٣٨.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة، ٤٩٠/٢؛ وانظر: إحكام الفصول، للباجي، ٢٤٩؛ وكشف الأسرار، عن أصول البزدوي، ٢٨/٢.

لفظ الاثنين لا يقع على الجميع، وذلك لا يمنع من وقوع لفظ الجميع في أقل العدد، العشرة فما دون ذلك، وإن كان اسم الجمع ينطلق على أكثر العدد، ينطلق ـ أيضًا ـ على العشرة فما دونها(١).

٢ـ استدلوا بأن السابق إلى فهم السامع من قولك: «رجال وناس» الثلاثة فما زاد دون الاثنين؛ فصار الاسم مختصًا به.

والجواب: أن هذا موضع الخلاف، وليس السابق إلى فهم السامع ما ذكرتم، بل السابق إلى فهم العربي الاثنان فما زاد، وإن سبق ذلك إلى فهم من ليس من أهل اللسان، فإن ذلك ليس بلازم لأهل العربية(٢).

٣ـ قول الصحابي: استدلوا بما روي عن ابن عباس أنه احتج على عثمان ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ـ في الأخوين يحجبان الأم من الثلث إلى السدس؛ بقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]، وليس الأخوان إخوة في لسان قومك، فقال عثمان: «لا أستطيع أن أنقض أمرًا كان قبلي، وتوارثه الناس، ومضى في الأمصار».

والجواب: أن هذا الخبر حجة؛ لأن عثمان زعم أن الأخوة قد حكم فيهم بالاثنين، ومضى على ذلك العمل، وأنه لا يمكنه نقضه، وهذا معنى الإجماع، ولو لم يكن إجماعًا لجاز نقضه.

وجواب ثان: هو أنه روي عن زيد بن ثابت أنه قال: «الأخوان إخوة»(٣).

واستدل من قال بأن الجمع ثلاثة بـ:

١ـ من القرآن الكريم: بقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ﴾.... إلى قوله: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨]؛ أُريدَ بضمير الجمع داود وسليمان.

ـ وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ۞ إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ ۖ قَالُوا۟ لَا تَخَفْ ۖ

---

(١) انظر: إحكام الفصول، للباجي، ١/٢٥؛ وانظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٢/٤٩٠.
(٢) انظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٢٥١.
(٣) انظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٢٥١، ٢٥٢.

خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [ص: ٢١، ٢٢]؛ فاستعمل في الاثنين ضمير الجمع.

- وقوله - عزَّ اسمه -: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]؛ والمراد: قلباكما.

-وقوله-جلَّ جلاله-: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥]، والمراد: موسى، وهارون.

وقوله - جلَّ ذكره - إخبارًا عن يعقوب: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾ [يوسف: ٨٣]؛ والمراد: يوسف، وبنيامين.

- وقوله: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾، والأخوان يحجبانها إلى السدس؛ كالثلاثة.

- وقوله - تعالَى -: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩]؛ يقال للرجل الواحد: الجماعة والفرقة طائفة؛ يدل على ذلك قوله - تعالَى -: ﴿فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ١٠]، وما ورد من ذلك في القرآن والشعر أكثر من أن يُحصَى[(١)].

٢- من السنة:

قوله ﷺ: «الِاثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ»[(٢)]، وهو أفصح العرب، ولو نقل هذا عن واحد من الأعراب، لكان حجة؛ فمن صاحب الشرع أولى[(٣)].

٣- المعقول: هو أن اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع، وذلك موجود في الاثنين كما هو موجود في الثلاثة؛ فيصح أن يتناوله اسم الجمع حقيقة، وإن كان معنى الجمع في الثلاثة أكثر؛ ألا ترى أن الثلاثة جمع صحيح، وإن كان معنى الاجتماع فيما وراء الثلاثة أكثر؛ ونظيره الجسم؛ لما كان عبارة عن اجتماع أجزاء وتركبها؛ كان أقل الجسم جوهرين؛ لوجود معنى الاجتماع والتركب فيهما، وإن كان الاجتماع فيما وراء ذلك أكثر[(٤)].

---

(١) انظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٢٥٠؛ وكشف الأسرار على أصول البزدوي، ٢/ ٢٨؛ وشرح مختصر الروضة، ٢/٤٩٢، ٤٩٣.

(٢) أخرجه النسائي في كتاب الإمامة (الجماعة إذا كانوا اثنين).

(٣) كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٢/٢٨.

(٤) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

٤ـ استعمال أرباب اللسان:

فإنهم يستعملون صيغة الجمع في الاثنين كاستعمالهم إياها في الثلاثة، فإن المثنى يقولان: «نحن فعلنا كذا، ونحن نفعل كذا»؛ فوجب أن يكون حقيقة في الموضعين[١].

٥ـ الحكم: وأما الحكم فهو أن للمثنى حكم الجماعة في المواريث والوصايا؛ حتى كان للاثنين من الميراث ما للثلاث فصاعدًا، ولو أوصى لأقرباء فلان، يتناول المثنى فصاعدًا، وكذا الإمام يتقدم على اثنين كما يقدم على الثلاثة؛ فثبت بما ذكرنا أن المثنى ملحق بالثلاثة في صحة إطلاق صيغة الجمع عليه[٢].

وهذه الأدلة أجيب عنها بأمور[٣]؛ منها:

فيما يتعلق بحديث رسول الله ﷺ أجيب عنه بكون الإجماع هو الذي منع من اعتبار الثلاثة في حجب الأم[٤].

إلا أني أرى أن للإجماع أهمية بالغة؛ لما فيه من دلالة قاطعة على الحكم الذي يتعلق به.

وأما عن الحكم؛ أي: المراد بالاثنين جماعة في حصول فضيلة الصلاة، فهذا من حيث الحكم الشرعي، لا من حيث اللفظ اللغوي؛ لأن الشارع إنما يبين الأحكام التي بعث لبيانها، لا اللغات التي عرفت من غيره[٥].

بالإضافة إلى أننا نبحث في هذه القاعدة ضمن إطار شرع الله، وقد ذكر شارح «كشف الأسرار» على أصول البزدوي: أن فائدة الاختلاف في هذه القاعدة كونها تظهر في جواز التخصيص إلى اثنين، وعدمه، وفيما إذا قال: «لله علي أن أتصدق بدراهم»، أو قال: «لفلان علي دراهم»، أو نذر أن يتصدق بشيء على فقراء، أو

(١) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.
(٢) نفس المصدر، ٢/٢٨، ٢٩.
(٣) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٢/٤٩٤: ٤٩٧.
(٤) نفس المصدر: ٢/٤٩٨.
(٥) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

مساكين، يقع على الأقل بالاتفاق، والأقل هل يطلق على الاثنين، أم الثلاثة؟

كما أن المصطلح الشرعي يخدم الدين؛ لأن الأحكام تتعلق بالأسماء، وعليه؛ فردهم بكون هذا من حيث الحكم الشرعي، فجوابه أن مجال بحثنا الجانب الشرعي، وهو المقصود.

فتبين بكل هذا أن أقل الجمع اثنان؛ نظرًا لكونه ورد في القرآن الكريم بكثرة[١]، والشعر، فضلًا على أن المصطلح الشرعي في مثل هذه الأمور هو المقصود بالأساس، والمصطلح الشرعي هنا هو أقل الجمع ثلاثة.

وعلى سبيل الاستئناس قال صاحب «كشف الأسرار» على أصول البزدوي: «على أننا لا ننكر إطلاق اسم الجمع على الاثنين مجازًا؛ فتُحمل هذه الإطلاقات على المجاز»[٢].

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ قال «الموفق» عن العادة: «ولا يختلف المذهب أن العادة لا تثبت بمرة، وظاهر مذهب الشافعي أنها تثبت بمرة، وقال بعضهم: «تثبت بمرتين؛ لأن المرأة التي استفتت لها أم سلمة رسول الله ﷺ ردها إلى الشهر الذي يلي الاستحاضة[٣]، ولأن ذلك أقرب إليها فوجب ردها إليه».

ولنا أن العادة مأخوذة من المعاودة؛ ولا تحصل المعاودة بمرة واحدة؛ والحديث حجة لنا؛ لأنه قال: «لِتَنْظُرْ عِدَّةَ اللَّيَالِي وَالأَيَّامِ الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُهُنَّ مِنَ الشَّهْرِ، قَبْلَ أَنْ يُصِيبَهَا الَّذِي أَصَابَهَا»؛ وكان يخبر بها عن دوام الفعل وتكراره، ولا يحصل ذلك بمرة، ولا يقال لمن فعل شيئًا مرة: «كان يفعل»، وفي الحديث الآخر: «تَدَعُ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا»، والأقراء جمع وأقله ثلاثة؛ لرواية هل تثبت بمرتين أو ثلاث؟ فعنه أنها تثبت بمرتين؛ لأنها مأخوذة من المعاودة، وقد عاودتها في المرة الثانية، وعنه لا تثبت إلا بثلاث؛ لظاهر الأحاديث؛ ولأن العادة لا تطلق إلا على ما كثر، وأقله ثلاثة؛ ولأن

---

(١) انظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٢٥٠.

(٢) كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٣٣/٢.

(٣) أخرجه أبو داود في باب: الحيض.

أكثر ما يعتبر له التكرار، اعتبر ثلاثًا؛ كأيام الخيار في المصراة»[١].

قاعدة: أَسْمَاءُ الأَجْنَاسِ لَا عَدَدَ لَهَا: ١٠/ ٥٣٨ ـ ٥٣٩

أما اسم الجنس، فهو ما كان دالًّا على حقيقة موجودة وذوات كثيرة، وتحقيق ذلك أن الاسم المفرد إذا دل على أشياء كثيرة، ودل مع ذلك على الأمر الذي وقع به تشابه تلك الأشياء، تشابهًا تامًّا؛ حتى يكون ذلك الاسم اسمًا لذلك الأمر، الذي وقع به التشابه، فإن ذلك الاسم يسمى اسم الجنس، وهو المتواطئ؛ كالحيوان الواقع على الإنسان، والفرس، والثور، والأسد؛ فالتشابه بين هذه الأشياء وقع بالحياة الموجودة في الجميع، وكذلك إذا قلت: «إنسان» وقع على كل إنسان باعتبار الآدمية؛ كذا إذا قلت: «رجل» وقع على كل رجل باعتبار الرجولية؛ وهي الذكورة والآدمية[٢].

فاسم الجنس يتناول باعتبار معنى الفردية؛ لأنه اسم، وهو موجود من الأدنى والأعلى تحقيقًا وتقديرًا، دون ما بينهما[٣]، وهذا هو معنى «لا عدد له»، والواحد يصلح جنسًا كاملًا كالكل؛ لأن أفراد الجنس لو عدمت، ولم تبق إلا هذه الواحدة؛ لكانت كلًّا، وكان الاسم لها حقيقة؛ ألا ترى أن حواء كانت جنسًا كاملًا، وآدم ـ عليه السلام ـ كان جنسًا كاملًا، وكان اسم الإنس له حقيقة، وإنما لم يبق الكمال بانضمام أمثالها إليها؛ لنقصان في نفسها، فثبت أن البعض من الجنس صالح في ذاته لهذا الاسم حقيقة، وإنما صار بعضًا بمزاحمة أمثاله لا لنقصان في نفسها، فثبت أن البعض من الجنس صالح في ذاته لهذا الاسم حقيقة وإنما صار بعضها بمزاحمة أمثاله لا نقصان في نفسه، وإذا كان كذلك، ساوى البعض الكل في الدخول تحت الاسم؛ فيتأذى به حكم الكل، إلا بدليل يرجح حقيقة الكل على الأذى، فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع[٤].

فاسم الجنس ألفاظه وضعت؛ لتدلَّ على جنس مدلولها، لا على آحاد منفردة،

(١) المغني، لابن قدامة، ١/٣٩٧.
(٢) شرح المفصل، لابن يعيش، ١/٢٦.
(٣) كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٢/٣.
(٤) انظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٢/٤.

وعليه فلا يكون له واحد من لفظه؛ كالناس، والحيوان، والماء، والتراب؛ إذ لا يقال فيه: «ناسة، ولا حيوانة، ولا ماءة، ولا ترابة»[1].

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ قال «الموفق» ـ عن أحكام الطلاق ـ: «وإن قال: «أنت طالق، أكثر الطلاق، أو كله، أو جميعه، أو منتهاه، أو مثل عدد الحصا، أو الرمل، أو القطر»، طُلِّقت ثلاثًا؛ لأن هذا يقتضي عددًا؛ ولأن الطلاق أقل، وأكثر، فأقله واحدة وأكثره ثلاث، وإن قال: «كعدد التراب، أو الماء»، وقع الثلاث، وقال أبو حنيفة: «يقع واحدة بائنًا؛ لأن الماء، والتراب من أسماء الأجناس، لا عدد له»»[2].

وقاعدة: [أَفْعَلُ] لِلتَّفْضِيلِ فَيَقْتَضِي اشْتِرَاكَ الْمَذْكُورَيْنِ فِي أَصْلِ الْفِعْلِ: ١٢/ ٣٩٥

فقول: «عبد الله أفضل القوم»؛ فهو أحد القوم، وهم شركاء في الفضل المذكور، يزيد فضله على فضلهم، والذي قضى بذلك كله «أفعل»؛ من حيث كانت مقدرة بالفعل والمصدر؛ فإذا قلت: «زيد أفضل القوم»؛ فالتقدير أنه يزيد فضله عليهم، أو يرجح فضله، والرجحان، إنما يكون بعد التساوي، وكذا لفظ الزيادة يقتضي مزيدًا عليه، فلذلك من المعنى اشترطوا الشركة في الصفة[3].

وقد ذهب بعضهم إلى أن اشتراط الاشتراك في الصفة لا يلزم؛ واستدلوا على ذلك:

١ـ من القرآن الكريم: ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا ۝٢٤﴾ [الفرقان: ٢٤]، وإن كان لا خير في مستقر أهل النار، ولا حسن في مقيلهم؛ ومثاله قولهم: «ابن العم أحق بالميراث من ابن الخال»، وإن كان لا حق لابن الخال في الميراث.

والجواب عن كل هذا:

أن ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا﴾، جاء على زعمهم واعتقادهم أن

(١) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٢/٤٦٦.
(٢) المغني، لابن قدامة، ١٠/٥٣٨، ٥٣٩.
(٣) انظر: شرح المفصل، لابن يعيش، ٣/٥.

مقيلهم في الآخرة حسن، ومستقرهم جميل، يقال: «أما نزلنا معكم نزول نظر، فـ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا ﴿٢٤﴾﴾.

ومثله القول: «ابن العم أحق بالميراث من ابن الخال»؛ لأن ذلك جاء على زعمهم واعتقادهم؛ وذلك أنهم كانوا يعتقدون أن مطلق القرابة يوجب الميراث؛ سواء كان من ذوي الأرحام أو العصبات[1].

وقد طبق «الموفق» هذه القاعدة، وهو بصدد الحديث عن القذف بصيغة أفعل التفضيل؛ حيث قال: «وإن قال: «أنت أزنى من فلان»، أو: «أزنى الناس» فهو قاذف له، وهل يكون قاذفًا للثاني؟ فيه وجهان؛ أحدهما: يكون قاذفًا له، اختاره القاضي؛ لأنه أضاف الزنا إليهما، وجعل أحدهما فيه أبلغ من الآخر، فإن لفظة أفعل للتفضيل؛ فيقتضي اشتراك المذكورين في أصل الفعل، وتفضيل أحدهما على الآخر فيه؛ كقوله: «أجود من حاتم»، والثاني: يكون قاذفًا للمخاطب خاصة؛ لأن لفظة أفعل قد تستعمل للمنفرد بالفعل؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ﴾ [يونس: ٣٥]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ﴾ [الأنعام: ٨١]، وقال لوط: ﴿بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ [هود: ٧٨]؛ أي من أدبار الرجال، ولا طهارة فيهم، وقال الشافعي، وأصحاب الرأي: «ليس بقذف للأول، ولا الثاني، إلا أن يريد به القذف».

ولنا أن موضوع اللفظ يقتضي ما ذكرناه؛ فحمل عليه؛ كما لو قال: «أنت زان»[2].

وقاعدة: الْمُسْتَثْنَى إِذَا أُضِيفَ إِلَى الْمُثَنَّى ذُكِرَ بِلَفْظِ الْجَمْعِ: ٤٤١/١٢

أي: يجعل الاثنان على لفظ الجمع، إذا كانا متصلين؛ وبيانه أن كل ما في الجسد منه شيء لا ينفصل؛ كالرأس، والأنف، واللسان، والظهر، والبطن، والقلب، فإنك إذا ضممت إليه مثله؛ جاز فيه ثلاثة أوجه:

---

(١) انظر: شرح المفصل، لابن يعيش، ٥/٣.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٣٩٥/١٢.

أحدها: الجمع، وهو الأكثر؛ بناءً على:

١ـ أن التثنية جمع في الحقيقة؛ كقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]، وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨].

وبناءً على أن مما لا يلبس ولا يشكل، أنه قد علم أن الواحد لا يكون له إلا رأس واحد، أو قلب واحد؛ فأرادوا الفصل بين النوعين؛ فشبهوا هذا النوع بقولهم: «نحن فعلنا»، وإن كانا اثنين في التعبير عنهما بلفظ الجمع.

٢ـ وبناء على المعنى؛ حيث كان الفراء يقول: «إنما خص هذا النوع بالجمع؛ نظرًا إلى المعنى؛ لأن كل ما في الجسد منه شيء واحد، فإنه يقوم مقام شيئين، فإذا ضم إلى ذلك مثله، فقد صار في الحكم أربعة، والأربعة جمع، وهذا من أصول الكوفيين الحسنة؛ ويؤيد ذلك أن ما في الجسد منه شيء واحد ففيه الدية كاملة؛ كاللسان، والرأس، وأما ما فيه شيئان، فإن فيه نصف الدية».

والوجه الثاني: التثنية على الأصل وظاهر اللفظ.

والوجه الثالث: الإفراد[١].

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» عن مسألة في ابتداء قطع السارق؛ حيث قال: «لا خلاف بين أهل العلم في أن السارق أول ما يقطع منه يده اليمنى من مفصل الكف؛ وهو الكوع، وفي قراءة عبدالله بن مسعود: «فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا»[٢]، وهذا إن كان قراءة، والآخر تفسيرًا، وقد روي عن أبي بكر الصديق، وعمر ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ـ أنهما قالا: «إذا سرق السارق، فاقطعوا يمينه من الكوع»[٣]، ولا مخالف لهما من الصحابة؛ ولأن البطش بها أقوى؛ فكانت البداية بها أردع؛ ولأنها آلة السرقة؛ فناسب عقوبته بإعدام آلتها، وإذا سرق ثانيًا، قطعت رجله اليسرى، وبهذا قال الجماعة إلا عطاء، حكي عنه: أنه تقطع يده اليسرى؛ لقوله ـ سبحانه ـ: ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾

---

(١) انظر: شرح المفصل، لابن يعيش، ٤/١٥٥، ١٥٦.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى في باب: السارق يسرق أولًا من كتاب السرقة.

(٣) هو من فعل عمر، أخرجه البيهقي في السنن الكبرى في باب: السارق يسرق أولًا من كتاب السرقة، وعبدالرزاق في المصنف في باب: قطع السارق من كتاب اللقطة.

[المائدة: ٣٨]؛ ولأنها آلة السرقة والبطش؛ فكانت العقوبة بقطعها أولى، وروي ذلك عن ربيعة، وداود، وهذا شذوذ يخالف قول جماعة فقهاء الأمصار من أهل الفقه والأثر، من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهو قول أبي بكر، وعمر - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا -، وقد روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال - في السارق -: «إِذَا سَرَقَ فَاقْطَعُوا يَدَهُ، ثُمَّ إِنْ سَرَقَ، فَاقْطَعُوا رِجْلَهُ»(١)؛ ولأنه في المحاربة الموجبة قطع عضوين، إنما تقطع يده ورجله، ولا تُقطع يداه؛ فتقول: «جناية أوجبت قطع عضوين، فكانا رِجْلًا ويدًا؛ كالمحاربة»؛ ولأن قطع يديه يفوت منفعة الجنس؛ فلا تبقى له يد يأكل بها، ولا يتوضأ، ولا يتطيب، ولا يدفع عن نفسه؛ فيصير كالهالك؛ فكان قطع الرجل؛ الذي يشتمل على هذه المفسدة أولى، وأما الآية، فالمراد بها قطع يد كل واحد منها؛ بدليل أنه لا تقطع اليدان في المرة الأولى، وفي قراءة عبدالله: «فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا»، وإنما ذكر بلفظ الجمع؛ لأن المثنى إذا أضيف إلى المثنى ذكر بلفظ الجمع؛ كقوله - تعالَى -: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]»(٢).

وقاعدة: اسْمُ الفَاعِلِ يَقْتَضِي المَصْدَرَ، وَالمَصْدَرُ يَقَعُ عَلَى القَلِيلِ وَالكَثِيرِ: ١٠/ ٥٠٠

سمي المصدر مصدرًا؛ لأن الأفعال صدرت عنه، أي أخذت منه؛ كمصدر الإبل للمكان الذي ترده، ثم تصدر عنه، وذلك أحد ما يحتج به أهل البصرة في كون المصدر أصلًا للفعل، ومن أصناف الاسم للأسماء المتصلة بالأفعال اسم الفاعل؛ فالمصدر أصل للفعل(٣)، واسم الفاعل متصل بالفعل؛ فاقتضى هذا أن المصدر أصل كذلك لاسم الفاعل، وهو ما عبر عنه في القاعدة بكون اسم الفاعل يقتضي المصدر.

والمصدر يدل على جنس الفعل؛ فإذا قلت: «ضرب» أو: «قتل»، دل على الضرب والقتل الذي يتناول جميع أنواع الضرب والقتل، وهنا لم ترد به الجنس، ولا العدد، إنما

---

(١) أخرجه الدارقطني في سننه كتاب الحدود والديات وغيره.
(٢) المغني، لابن قدامة، ١٠/ ٤٤٠، ٤٤١.
(٣) انظر: شرح المفصل، لابن يعيش، ٦/ ٤٣.

أردت نوعًا من الجنس[١] يقع على القليل والكثير.

وتطبيقًا لهذه القاعدة قال «الموفق» - عن حكم ما لو طلق واحدة، وهو ينوي ثلاثًا -: «أما إذا قال: «أنت طالق واحدة»، ونوى الثلاث، لم يقع إلا واحدة؛ لأن لفظه لا يحتمل أكثر منها، فإذا نوى ثلاثًا، فقد نوى ما لا يحتمله لفظه، فلو وقع أكثر من ذلك لوقع بمجرد النية، ومجرد النية لا يقع بها طلاق، وقال أصحاب الشافعي في أحد الوجهين: «يقع ثلاثًا؛ لأنه يحتمل واحدة معها اثنتان»، وهذا فاسد؛ فإن قوله: «معها اثنتان» لا يؤديه معنى الواحدة، ولا يحتمله؛ فنيته فيه نية مجردة؛ فلا تعمل؛ كما لو نوى الطلاق من غير لفظ، وأما إذا قال: «أنت طالق»، ونوى ثلاثًا، فهذا فيه روايتان:

أحدهما: لا يقع إلا واحدة، وهو قول الحسن، وعمرو بن دينار، والثوري، والأوزاعي، وأصحاب الرأي؛ لأن هذا اللفظ لا يتضمن عددًا، ولا بينونة؛ فلم تقع به الثلاث، كما لو قال: «أنت طالق واحدة»، وبيانه أن قوله: «أنت طالق» إخبار عن صفة، هي عليها؛ فلم يتضمن العدد؛ كقوله: «قائمة»، و: «حائض»، و: «طاهر».

الرواية الثانية: إذا نوى ثلاثًا وقع الثلاث، وهو قول مالك، والشافعي، وأبي عبيد، وابن المنذر؛ لأنه لفظ لو قرن به لفظ الثلاث، كان ثلاثًا، فإذا نوى به الثلاث كان كالكنايات، ولأنه نوى بلفظه ما يحتمله؛ فوقع ذلك به كالكناية، وبيان احتمال اللفظ للعدد أنه يصح تفسيره به، فيقول: «أنت طالق ثلاثًا»؛ ولأن قوله: «طالق» اسم فاعل، واسم الفاعل يقتضي المصدر؛ كما يقتضيه الفعل، والمصدر يقع على القليل والكثير. وفارق قوله: «أنت حائض» و: «طاهر»؛ لأن الحيض والطهر لا يمكن تعدده في حقها، والطلاق يمكن تعدده»[٢].

وقاعدة: إِذَا ذُكِرَ لَفْظٌ ثُمَّ أُعِيدَ مُنَكَّرًا، فَالثَّانِي غَيْرُ الْأَوَّلِ، وَإِنْ أُعِيدَ مُعَرَّفًا بِـ«أَلْ»، فَالثَّانِي هُوَ الْأَوَّلُ: ١٠/٥١٠

إن الفرق بين المعرف بـ«أل»، وبين اسم الجنس النكرة هو الفرق بين المقيد والمطلق؛

---

(١) نفس المصدر، ٥٧/٦.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٤٩٩/١٠، ٥٠٠.

وذلك لأن ذا الألف واللام يدل على الحقيقة بقيد حضورها في الذهن.

واسم الجنس النكرة يدل على مطلق الحقيقة، لا باعتبار قيد[١]، وعليه، فإذا تكرر المعرف بـ«أل»، فلا يخلو إما أن يكون تعريفه للعهد، فحكمه حكم زيد في قولك: «إنَّ مع زيد مالًا، إنَّ مع زيد مالًا»، وإما أن يكون للجنس الذي يعلمه كل واحد فهو أيضًا؛ لأنه يدل على الحقيقة بقيد حضورها في الذهن.

وأما إذا ذكر لفظ ثم أعيد منكَّرًا، فاللفظ الثاني متناول لبعض الجنس، فإذا كان الكلام الثاني مستأنفًا غير مكرر، فقد تناول بعضًا غير البعض الأول بغير إشكال[٢]؛ لأن اسم الجنس النكرة يدل على مطلق الحقيقة لا باعتبار قيد كما سبق.

وهذه القاعدة لها ارتباط وثيق بقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾ [الشرح: ٥، ٦]، وفيها قال النبي ﷺ: «لَنْ يَغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ»[٣]، لفظًا ومعنى؛ وبيان هذا الارتباط أن كلمة «العسر» وإعادتها معرفة، وتنكير كلمة «يسر» وإعادتها منكرة، وقالوا: «إن اللفظ النكرة إذا أعيد نكرة، فالثاني غير الأول»، وإذا أعيد اللفظ معرفة، فالثاني غير الأول؛ كقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾.

وبناء كلامهم على قاعدة إعادة النكرة معرفة خطأ؛ لأن تلك القاعدة في إعادة النكرة معرفة، لا في إعادة المعرفة معرفة، وهي خاصة بالتعريف بلام العهد دون لام الجنس، وهي أيضًا في إعادة اللفظ في جملة أخرى، والذي في الآية ليس بإعادة لفظ في كلام ثانٍ، بل هي تكرير للجملة؛ فلا ينبغي الالتفات إلى هذا المأخذ، وقد أبطله من قبل أبو علي الحسين الجرجاني[٤]، في كتاب «النظم معالم التنزيل»، وأبطله صاحب «الكشاف» أيضًا[٥]، وجعل ابن هشام في «مغنى اللبيب» تلك القاعدة

---

(١) انظر: مغني اللبيب، لابن هشام، ١/٥٠، ٥١.

(٢) انظر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ٤/٢٦٧.

(٣) أخرجه مالك في الموطإ.

(٤) قال حمزة بن يوسف المسهمي (ت: ٤٢٧) في «تاريخ علماء جرجان»: «هو أبو علي الحسين بن يحيى بن نصر الجرجاني، له تصانيف عدة؛ منها: في نظم القرآن، كان من أهل السنة».

(٥) انظر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ٤/٢٦٧.

خطأ[١].

وبناء على هذا رجح الشيخ الطاهر بن عاشور معنى تأكيد جملة «إن مع العسر يسرًا» «فإن مع العسر يسرًا»؛ أي: تأكيد الحكم المستفاد من الجملة؛ وهو ثبوت التحاق اليسر بالعسر عند حصوله، فكان التأكيد مفيدًا ترجيح أثر اليسر على أثر العسر[٢].

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» ـ عن بعض أحكام الطلاق بالحساب ـ؛ حيث قال: «وإن قال: «أنت طالق نصف، وثلث، وسدس طلقة»، وقعت طلقة؛ لأنها أجزاء الطلقة، ولو قال: «أنت طالق نصف طلقة، وثلث طلقة، وسدس طلقة»، فقال أصحابنا: «يقع ثلاث»؛ لأنه عطف جزءًا من طلقة على جزء من طلقة؛ فظاهره أنها طلقات متغايرة؛ ولأنها لو كانت الثانية هي الأولى؛ لجاء بها بلام التعريف؛ فقال: «ثلث الطلقة، وسدس الطلقة»؛ فإن أهل العربية قالوا: «إذا ذكر لفظ ثم أعيد منكرًا، فالثاني غير الأول، وإن أعيد معرفًا بالألف واللام، فالثاني هو الأول»؛ كقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾ [الشرح: ٥، ٦]؛ فالعسر الثاني هو الأول؛ لإعادته معرفًا، واليسر الثاني ليس هو الأول؛ لإعادته منكرًا؛ ولهذا قيل: «لَنْ يَغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ»»، وقيل: «لو أراد بالثانية الأولى؛ لذكرها بالضمير؛ لأنه الأولى»»[٣].

* * * * *

---

(١) التحرير والتنوير، ٣٠/٤١٥، ٤١٦.

(٢) نفس المصدر، ٣٠/٤١٦.

(٣) المغني، لابن قدامة، ١٠/٥١٠.

الْمَبْحَثُ السَّادِسُ
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي حُرُوفِ الْمَعَانِي

الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي «الْوَاوِ».

قاعدة: الْوَاوُ تَقْتَضِي الْجَمْعَ، وَلَا تَرْتِيبَ فِيهَا: ١٥٣/١١

ومعنى القاعدة: أن الواو للجمع كالتثنية؛ فإذا قلت: «مررت بزيد، وعمرو»، فهو كقولك: «مررت بهما»، قال سيبويه - في: «مررت برجل، وحمار» -: «لم يجعل الرجل بمنزلة تقديمك إياه يكون بها أولى من الحمار؛ كأنك قلت: «مررت بهما»»، وليس في هذا دليل على أنه بدأ بشيء قبل شيء، فتبين بهذا أنها لمجرد الجمع، وأنها كالتثنية تدل على الترتيب، لا في الفعل؛ كـ«الفاء»، ولا في المنزلة؛ كـ«ثم»، ولا في الأحوال؛ كـ«حتى»؛ فلذلك تأتي بعكس الترتيب؛ كقوله - تَعَالَى -: ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِيٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ﴾ [الشورى: ٣][١].

وهذه القاعدة اختلف فيها المهتمون؛ فهناك من قال: «إنها لا تدل على ترتيب»، وهذا رأي جمهور النحاة والفقهاء، ونقل الفارسي، والسيرافي في «شرح سيبويه»، والسهيلي، وغيرهم إجماع أئمة العربية عليه، قيل: «ونصَّ عليه سيبويه في سبعة عشر موضعًا من «كتابه»، وحكاه القاضي أبو الطيب في «شرح الكافية» عن أكثر الأصحاب، وقال ابن برهان: «هو قول الحنفية بأسرهم، ومعظم أصحاب الشافعي»»[٢].

ومن حججهم:

١- قوله - تَعَالَى -: في سورة البقرة: ﴿وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾

---

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ٢٥٣/٢، ٢٥٤.

(٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢٥٤/٢؛ وانظر: القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام، ١٣١؛ وانظر: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣٣٨/١؛ وانظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي، ١٠٩/٢.

[البقرة: ٥٨]، وفي [الأعراف]: ﴿وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ وَٱدۡخُلُوا۟ ٱلۡبَابَ سُجَّدًا﴾ [الأعراف: ٦]، والقصة واحدة، مع أن شرعها تقدم الركوع، ففي شيء من هذه المواضع لا تفيد الترتيب[1].

٢- قوله ﷺ:

روي عن النبي ﷺ أنه قيل له - حين أرادوا السعي بين الصفا والمروة -: «بأيهما نبدأ؟»، فقال: «ابْدَءُوا بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ»، ولو كانت الواو للترتيب لما اشتبه ذلك على أهل اللسان، ولما احتيج في بيان وجوب الابتداء من الصفا إلى الاستدلال بأنه مذكور أولًا؛ فوجب أن تقع به البداءة[2].

٣- وقوله ﷺ:

ما أخرجه أبو داود والنسائي عن حذيفة أن رسول الله ﷺ قال: «لَا تَقُولُوا: «مَا شَاءَ اللَّهُ وَشَاءَ فُلَانٌ»، وَلَكِنْ قُولُوا: «مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ شَاءَ فُلَانٌ»»[3]، فلو كانت للترتيب؛ لساوت «ثم»؛ ولما فرق - عليه الصلاة والسلام - بينهما[4].

٤- مقتضى معهود العرب:

فإن العرب تقول: «جاءني زيد وعمرو»، فيفهم من هذا الإخبار اجتماعهما في المجيء، من غير تعرض لمقاربة، ولا ترتيب، ولو كان للترتيب، لما صدق في خبره إذا جاءا معًا، أو جاء عمرو أولًا؛ لما صح أن يقول: «وعمرو بعده» أو «قبله»؛ لأنه حينئذ يكون تكرارًا وتناقضًا، وليس كذلك؛ ولتناقض قوله - تَعَالَى -: ﴿وَٱدۡخُلُوا۟ ٱلۡبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ﴾ [البقرة: ٥٨]، وعكسه في [الأعراف]؛ لاتحاد القصة؛ ولما استعمل حيث لا ترتيب؛ مثل تقاتل زيد وعمرو؛ إذ لا يصح تقاتل زيد فعمرو، أو ثم عمرو[5].

---

(١) المحصول، للرازي، ١٦١/١.

(٢) المحصول، للرازي، : ١٦١/١.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب باب: لا يقال: خبثت نفسي.

(٤) البحر المحيط، للزركشي، ٢٥٤/٢، ٢٥٥.

(٥) انظر: كشف الأسرار، للنسفي، ٢٨٠/١.

٥- وق: **الْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةِ:**

فوجب أن يكون حقيقة في غير الترتيب، ويلزم من ذلك أن لا يكون حقيقة في الترتيب؛ دفعًا للاشتراك؛ ولفهم الترتيب في قول السيد: «اشتر اللحم والخبز»، وفي قوله - تَعَالَى -: ﴿وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى﴾ [آل عمران: ٤٣]، وليس كذلك؛ إذ في تلك الشريعة تقدم الركوع؛ فدل أن ما تلونا وما تلوا يقتضي تحصيل الركعتين فحسب، والترتيب عرف؛ بدليل آخر، وأمر ابن عباس إياهم بتقديم العمرة أدل على عدم الترتيب في سؤالهم إياه على ثبوته[١].

٦- والقياس:

وقال أهل اللغة: «واو العطف في الأسماء المختلفة؛ كواو الجمع في الأسماء المتماثلة»؛ فإنهم لما لم يقدروا على جمع الأسماء المختلفة بواو الجمع، استعملوا فيها واو العطف، والثاني لا يفيد الترتيب، فكذا الأول[٢].

٧- وق: **الْأَصْلُ فِي الْأَسْمَاءِ وَالْأَفْعَالِ وَالْحُرُوفِ أَنْ يَكُونَ كُلُّ لَفْظٍ مَوْضُوعًا لِمَعْنًى خَاصٍّ ينفرد به:**

وأما الاشتراك فإنما ثبت لغفلة من الواضع، أو عذر دعا إليه؛ بأن يكون غرضه الإبهام، وهذا إذا كان الواضع حكيمًا من العرب، وأما لو كان الواضع قديمًا، فالاشتراك للابتداء، كما في المجمل والمتشابه، وكذلك الترادف خلاف الأصل، ثم أنهم وضعوا «ألفًا للوصل» مع التعقيب، و «ثم» للترتيب مع التراخي، و «مع» للقران، فلو كان «الواو» للترتيب، أو للقران؛ لتكررت الدلالة، وهذا ليس بأصل، ولكن لما كان «الواو» أصلًا في باب العطف؛ كان ذلك دليلًا على أنه وضع لمطلق العطف، ثم يتنوع هذا العطف أنواعًا، ولكل نوع منه حرف خاص؛ فكان كالمفرد وغيره كالمركب، والمفرد أصل؛ وهذا كالإنسان أو الثمر؛ فإنه اسم مطلق، ثم يتنوع أنواعًا، ولكل نوع اسم خاص؛ ونظير الرقبة؛ فإنها مطلق، غير عام، ولا مجمل؛ لفقد حديهما، ولا دلالة

---

(١) انظر: المحصول، للرازي، ١٦٠/١؛ وانظر: كشف الأسرار، للنسفي، ٢٨٠/١، ٢٨١.

(٢) انظر: كشف الأسرار، للسنفي، ٢٨١/١؛ وانظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ٤٨، ٤٩؛ وانظر: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣٣٨/١.

فيها على التقييد بوصف؛ فكان الواو للعطف المطلق، ولا دلالة له على القران، أو الترتيب، أو التراخي، وإن لم يكن في الخارج إلا على أحد هذه الصفات[1].

٨ـ والعقل:

ذلك أن الواو تستعمل حيث يمتنع الترتيب؛ فإنك تقول: «تقاتل زيد وعمرو»، والـ«تفاعل» يقتضي صدور الفعل من الجانبين معًا، وذلك ينافي الترتيب، وتقول: «جاء زيد وعمرو» مثله، ويمتنع هنا أن تكون الواو للترتيب؛ وإلا لزم التناقض، وإذا استعملت في غير الترتيب، وجب ألا تكون حقيقة في التركيب؛ رفعًا للاشتراك؛ وبهذا تكون الواو لغير الترتيب[2].

٥ـ والإجماع:

إجماع النحاة؛ قال أبو علي الفارسي: «أجمع نحاة البصرة والكوفة على أنها للجميع المطلق»[3]، وقال أبو حيان: «حكاية الإجماع على أنها للجمع غير صحيح»[4].

٩ـ والاستقراء:

قال ابن الخشاب: «إذا تأملت الواو العاطفة في التنزيل، وجدتها كلها جامعة لا مرتبة، وكذا في غير التنزيل»[5].

وهناك من قال: «إنها للترتيب»، صحَّ ذلك عن ابن عباس، وهو قول بعض الكوفيين، إلا أن ابن مالك قال في «شرح الكفاية»: «زعم بعض الكوفيين أنها للترتيب، وعلماء الكوفة برءاء من ذلك»[6]؛ من هؤلاء الكوفيين: ثعلب، والفراء، وهشام، وأبو

(١) انظر: كشف الأسرار، للنسفي، ٢٨١/١، ٢٨٢؛ وكشف الأسرار على أصول البزدوي، ١١٢/٢.
(٢) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣٣٨/١.
(٣) انظر: نهاية السول شرح منهاج الأصول، ١٨٥/٢؛ وانظر: المحصول، للرازي، ١٦٠/١؛ وانظر: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣٩٩/١.
(٤) البحر المحيط، للزركشي، ٢٥٧/٣.
(٥) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢٥٥/٢؛ وانظر: كشف الأسرار، للنسفي، ٢٨٠/١؛ وكشف الأسرار على أصول البزدوي، ١١٠/٢.
(٦) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢٥٧/٢.

عمرو، والزاهد، ومن البصريين: قطرب، وعيسى بن عيسى الربعي، وابن دُرُستويه، حكاه عنهم جماعة من النحاة، وعُزِيَ للشافعي، وذكر بعض الحنفية أنه نص في كتاب «أحكام القرآن»، وبعضهم أخذه من لازم قوله في اشتراط الترتيب في الوضوء، والتيمم، ومسألة الطلاق، وكذا حكاه الماوردي في باب الوضوء من «الحاوي»، عن جمهور الشافعية، وكذا الصيدلاني في «شرح مختصر المزني»، فقال: «وقولنا: «إن الواو توجب الترتيب» قول أبي عبيد، والفراء من غلام ثعلب، وممن قال ذلك من الحنابلة عن الإمام أحمد: ابن أبي موسى في «الإرشاد»، وأبو محمد الحلواني، وغيرهما، حتى أن الحلواني لم يحك خلافًا عن الحنابلة، إلا أنه قال: «تقتضي أصولها أنها للجمع».

وأنكر ابن الأنباري المتأخر هذا النقل عن جميع من ذُكر من النحاة، وزعم أن كتبهم تنطق بخلاف ذلك، وقال: «لم نر هذا النقل عنهم، إلا في بعض التعاليق الخلافية الفقهية، لا في كتب أهل اللغة والعربية»[1].

ومن حجج القائلين بالترتيب:

١ـ قوله ﷺ فيما رواه البخاري عن البراء، قال: «أتى النبي ﷺ رجل مقنع بالحديد، فقال: «يا رسول الله، أقاتل وأسلم؟»، قال «أَسْلِمْ ثُمَّ قَاتِلْ»، فأسلم، ثم قاتل، فقُتل، فقال رسول الله ﷺ: «عَمَلٌ قَلِيلٌ، وَأَجْرٌ كَثِيرٌ»»[2].

٢ـ قوله ﷺ:

إن واحدًا قام عند رسول الله ﷺ وقال: «من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى، ومن عصاهما فقد غوى»، فقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «لَبِئْسَ الْخَطِيبُ أَنْتَ؛ هَلَّا قُلْتَ: «وَمَنْ عَصَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ غَوَى»»[3]، ولو كانت الواو للجمع المطلق، لما افترق الحال بين ما علمه الرسول ﷺ وبين ما قاله الرجل[4].

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢/٢٥٤، ٢٥٦؛ والقواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام، ١٣١.
(٢) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد باب: عمل صالح قبل القتال.
(٣) أخرجه مسلم في كتاب الجمعة باب: التغليظ في ترك الجمعة.
(٤) المحصول، للرازي، ١/١٦٢.

٣- قول الصحابي:

وأسند ابن عبدالبر في «التمهيد» إلى ابن عباس، قال: «ما ندمت على شيء لم أكن علمت به ما ندمت على المشي إلى بيت الله، إن لا أكون مشيت؛ لأني سمعت رسول الله ﷺ يقول ـ حين ذكر إبراهيم، وأمر أن ينادي في الناس بالحج: ﴿يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ﴾ [الحج: ٢٧]، فبدأ بالرجال قبل الركبان، قال: فهذا ابن عباس قد صرح بأن الواو توجب عنده الترتيب[١].

وعن عمر رضي الله عنه أنه سمع شاعرًا يقول:

كَفَى الشَّيْبُ وَالْإِسْلَامُ لِلْمَرْءِ نَاهِيَا

فقال له عمر: «لو قدمت الإسلام على الشيب، لأجزتك»؛ وهذا يدل على أن التأخير في اللفظ يدل على التأخير في الرتبة[٢].

٤- الحكم:

فإنه لو قال الزوج لزوجته ـ قبل الدخول بها ـ: «أنت طالق، وطالق، وطالق»، وقع بها طلقة واحدة، ولو كانت «الواو» للجمع المطلق، لوقعت الثلاث، كما لو قال لها: «أنت طالق ثلاثًا».

٥- المعنى:

فهو أن الترتيب في اللفظ يستدعي سببًا، والترتيب في الوجود صالح له؛ فوجب الحمل عليه، وفي «المحصول»: «فوجب سببًا له، إلى أن يذكر الخصم سببًا آخر»[٣].

والجواب عن أن الواو في قوله: «ومن عصى الله ورسوله» لا تقضتي الترتيب؛ لأن معصية الله ـ تَعَالَى ـ ومعصية رسول الله ﷺ لا تنفك إحداهما عن الأخرى، فهذا يدل على فساد قولكم أولى، بل السبب فيه أن قوله: «ومن عصى الله ورسوله» إفراد لذكر الله ـ تَعَالَى ـ عن ذكر غيره، فكان أدخل في التعظيم[٤].

---

(١) البحر المحيط، للزركشي، ٢/٢٥٧.

(٢) المحصول، للرازي، ١٦٢.

(٣) انظر: الإحكام، للآمدي، ١/٥٤؛ والمحصول، للرازي، ١/١٦٣.

(٤) انظر: المحصول، للرازي، ١/١٦٣، ١٦٤؛ والبحر المحيط، للزركشي، ٢/٢٥٧.

وأما أثر عمر ﷺ فهو محمول على أن الأدب أن يكون المقدم في الفضيلة مقدمًا في الذكر.

وأما ابن عباس - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - فهو معارض بأمر ابن عباس إياهم بتقديم العمرة على الحج؛ ذلك أن الصحابة - رضوان اللَّه عليهم - قالوا لابن عباس: «لِمَ تأمر بالعمرة قبل الحج، وقد قال اللَّه - تَعَالَى -: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وعن كون السبب في أن الطلقة الثانية لا تلحقها؛ أن الطلاق الثاني ليس تفسيرًا للكلام الأول، والكلام تام؛ فبانت به، أما إذا قال: «أنت طالق طلقتين»، فالقول الأخير في حكم البيان للأول؛ فكان تمام الكلام بآخره.

وعن الترتيب يستدعي سببًا؛ أن الابتداء بالذكر لما كان دليلًا على الترتيب، لم تكن بنا حاجة إلى جعل الواو للترتيب[(١)].

وأما نسبة الواو للترتيب إلى الإمام الشافعي، فالتحقيق كما قال الأستاذ أبو منصور: «معاذ اللَّه أن يصح هذا النقل من الشافعي، بل الواو عنده لمطلق الجمع، وإنما نسب للشافعي في إيجابه للترتيب في الوضوء، ولم يوجبه من الواو، بل لدليل آخر، وهو قطع النظير عن النظير، وإدخال الممسوح بين المغسولين، والعرب لا تفعل ذلك إذا أرادت الترتيب».

والذي يظهر من نص الشافعي أن «الواو» عنده لا تفيد الترتيب لغة، وتفيده في الاستعمال الشرعي؛ فإنه أوجب الترتيب في الوضوء؛ لظاهر الآية، ولم يقتصر عليها، بل تمسك معها بما صحَّ من حديث جابر، سمعت النبي ﷺ حين خرج من المسجد، وهو يريد الصفا يقول: «نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ، فَبَدَأَ بِالصَّفَا»؛ وعلى هذا، فإن ترددنا فيه وجب حملها على المحمل الشرعي؛ فإنه مقدم على اللغوي، وبهذا يجتمع كلامه، ويرتفع الخلاف، ويزول الاستشكال[(٢)].

وهذا ترجيح بقاعدة الخروج من الخلاف، يؤكده قول ابن السمعاني في «القواطع»:

---

(١) المحصول، للرازي، ١/١٦٤.

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢/٢٥٦.

«أما عامة أهل اللغة فعلى أنها للجمع، وإنما يستفاد الترتيب بقرائن»[1].

وعليه، فالأصل أن الواو للجمع، ولا يفيد الترتيب إلا بقرائن.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» عن شروط اللعان: «الشرط الثالث أن يبدأ بلعان الزوج، قبل المرأة، فإن بدأ بلعان المرأة، لم يُعتد به، وبه قال أبو ثور، وابن المنذر، وقال مالك، وأصحاب الرأي: «إن فعل، أخطأ السنة، والفرقة جائزة، وينتفي الولد عنه؛ لأن الله - تَعَالَى - عطف لعانها على لعانه بالواو، وهي لا تقتضي ترتيبًا؛ ولأن اللعان قد وجد منهما جمعًا، فأشبه ما لو رتبت»، وعند الشافعي لا يتم اللعان إلا بالترتيب، إلا أنه يكفي عنده لعان الرجل وحده لنفي الولد، وذلك حاصل مع إخلاله بالترتيب، وعدم كمال ألفاظ اللعان من المرأة»[2].

وقاعدة: الْوَاوُ لِلْحَالِ: ١٠/ ٤٤٨

قال سيبويه: «قد ترد الواو بمعنى «إذ»، وهي التي تسمى واو الحال».

١- قال الله - تَعَالَى -: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنۢ بَعْدِ ٱلْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَآئِفَةً مِّنكُمْ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤]؛ أي: إذ طائفة قد أهمتهم أنفسهم[3].

٢- وقوله - تَعَالَى -: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا﴾ [الزمر: ٧٣]؛ أي: وقد فتحت أبوابها، قيل: «الجواب: جهنم لا تفتح إلا عند دخول أهلها فيها، وأما أبواب الجنة فتقدم فتحها؛ بدليل قوله: ﴿جَنَّٰتِ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ ٱلْأَبْوَٰبُ ۝٥٠﴾ [ص: ٥٠]، وذلك لأن تقديم فتح باب الضيافة على وصول الضيف إكرامًا له، وتأخير فتح باب العذاب إلى وصول المستحق له أليق بالكرم؛ فلذلك جيء بالواو؛ كأنه قيل: «حتى إذا جاءوها، وقد فتحت أبوابها»»[4].

---

(١) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٢) المغني، لابن قدامة، ١١/١٥٢، ١٥٣.

(٣) انظر: البرهان، للجويني، ١/١٣٨؛ والإحكام في أصول الأحكام، للباجي، ١٨٣.

(٤) كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٢/١٢٢.

ومما تجدر الإشارة إليه، أن الأصل في الجملة الواقعة موقع الحال أن لا يدخلها الواو؛ لأن الإعراب لا ينظم الكلمات؛ كقولك: «ضرب زيد اللص مكتوفًا» إلا بعد أن يكون هناك تعلق ينتظم معانيها.

فإذا وجدت الإعراب قد تناول شيئًا بدون الواو، كان ذلك دليلًا على تعلق هناك معنوي، فذلك يكون مغنيًا عن تكلف معلق آخر، إلا أن النظر إليها من حيث كونها جملة مستقلة بفائدة غير متحدة بالجملة السابقة، كما في الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها لجهة جامعة بينهما، كما ترى في نحو: جاء زيد وفرسه، يعد ويبسط العذر في أن يدخلها واو للجمع بينهما وبين الأولى مثله في نحو: قام زيد وقعد عمرو، فهذا معنى استعارة الواو للحال قوله: «لأن الإطلاق يحتمله»؛ يعني لما كانت الواو لمطلق الجمع، كان الاجتماع الذي بين الحال وذي الحال من محتملاته؛ لأن المطلق يحتمل المقيد؛ فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج[1].

وتطبيقًا للقاعدة؛ قال «الموفق» - عن بيان الحروف المستعملة للشروط، وتعليق الطلاق بها، وأحكامها -: «وإن قال: «إن دخلت الدار، وأنت طالق»، طلقت؛ لأن الواو ليست للجزاء، وقد تكون للابتداء، فإن قال: «أردت بها الجزاء»، أو قال: «أردت أن أجعل دخولها في حال كونها طالقًا شرطًا لشيء، ثم أمسكت» دين، وهل يُقبل في الحكم؟ يخرج على روايتين، وإن جعل لهذا جزاء؛ فقال: «إن دخلت الدار، وأنت طالق، فعبدي حر»، صح، ولم يعتق العبد، حتى تدخل الدار، وهي طالق؛ لأن الواو هنا للحال؛ كقول الله - تعالى -: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ٩٥]، وقوله: ﴿فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [آل عمران: ١٤٣]، ولو قال: «أنت طالق، إن دخلت الدار طالقًا»، فدخلت وهي طالق، طلقت أخرى، وإن دخلتها، غير طالق، لم تطلق؛ لأن هذا حال جرى مجرى قوله: «أنت طالق إن دخلت الدار راكبة»، وإن قال: «أنت طالق لو قمت»، كان ذلك شرطًا بمنزلة قوله: «إن قمت»، وهذا يحكى عن أبي يوسف؛ ولأنها لو لم تكن للشرط، كانت لغوًا، والأصل اعتبار كلام المكلف، وقيل: «يقع الطلاق في الحال»، وهذا قول بعض أصحاب الشافعي؛ لأنها بعد الإثبات

---

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٢/١٢٢، ١٢٣.

تستعمل لغير المنع؛ كقوله - تعالَى -: ﴿وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ۝٧٦﴾ [الواقعة: ٧٦]، ﴿وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ۚ لَوْ أَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَهْتَدُونَ﴾ [القصص: ٦٤]»[1].

* * * * *

المَطْلَبُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي «ثُمَّ»

قاعدة: ثُمَّ لِلْعَطْفِ وَفِيهَا تَرْتِيبٌ: ٤٩٧/١٠

«ثم» حرف عطف تكون للتشريك في الإعراب والحكم والمهلة على الصحيح[2].

- قياسًا:

على الواو في اقتضاء الجمع المطلق، نقل ابن أبي الدم عن ابن عاصم العبادي من الشافعية[3]: «وهي تفيد الترتيب، ولكن بمهلة ذكره ابن عقيل، وكثير من الحنابلة، وعند الأربعة، وغيرهم»[4].

ومن أدلتهم على ذلك:

١- آية الظهار: استدل الحنابلة على أن الإمساك لا يكون عودًا في آية الظهار؛ بناء على أن «ثم» تفيد الترتيب[5].

٢- وقوله - تعالَى -: ﴿وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ ۝٨٢﴾ [طه: ٨٢]، وإن كان الاهتداء يتراخى عن التوبة، والإيمان، والعمل الصالح؛ فيجب حمله على دوام الاهتداء، وثباته، ضرورة موافقة النقل[6].

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٤٤٧/١٠، ٤٤٨.
(٢) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٢٣٧/١؛ وانظر: شرح المحلي على جمع الجوامع، ٣٤٤/١؛ وانظر: القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام، ١٣٨.
(٣) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٣٢٠/٢.
(٤) انظر: نفس المصدر، والجزء، والصفحة؛ وانظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٢٣٧/١؛ وانظر: القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام، ١٣٨.
(٥) انظر: المسودة، لآل تيمية، ٣٥٦.
(٦) الإحكام، للآمدي، ٥٢/١، ٥٣.

وقال الفراء، والأخفش، وقطرب: «إنها لا تدل على الترتيب بالكلية»، وذهب أبو عاصم العبادي من الشافعية في فتاويه إلى أنها لا تدل على الترتيب، ذكره عنه القاضي الحسين من الشافعية في فتاويه؛ تمسكًا بقوله ـ تعالى ـ: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩]، وبقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾ [السجدة: ٧، ٨، ٩]، وبقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾ ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الأنعام: ١٥٣، ١٥٤].

٣ـ وقول الشاعر:

إِنَّ مَنْ سَادَ ثُمَّ سَادَ أَبُوهُ ... ثُمَّ سَادَ قَبْلَ ذَلِكَ جَدُّهُ

والجواب عن الآية الأولى من خمسة أوجه:

أحدها: أن العطف على محذوف؛ أي: من نفس واحدة، أنشأها ثم جعل منها زوجها.

الثاني: أن العطف على واحدة تأويلها بالفعل؛ أي: من نفس توحدت؛ أي: انفردت ثم جعل فيها زوجها.

الثالث: أن الذرية أُخرجت من ظهر آدم ـ عليه السلام ـ كالذر، ثم خلقت حواء من قصيراه.

الرابع: أن خلق حواء من آدم لما لم تجز العادة بمثله؛ جيء بـ«ثم»؛ إيذانًا بترتبه وتراخيه في الإعجاب، وظهور القدرة، لا لترتيب الزمان وتراخيه.

الخامس: أن «ثم» لترتيب الأخبار، لا لترتيب الحكم، وأنه يقال: «بلغني ما صنعت اليوم، ثم ما صنعت أمس أعجب»؛ أي: ثم أخبرك أن الذي صنعت أمس أعجب.

والأجوبة السابقة أنفع من هذا الجواب؛ لأنها تصحح الترتيب والمهلة، وهذا يصحح الترتيب فقط؛ إذ لا تراخي بين الأخبارين، ولكن الجواب الأخير أعم؛ لأنه يصح أن يجاب به عن الآية الأخيرة، وقد أجيب عن الآية الثانية أيضًا بأن سواه عطف على الجملة الأولى، لا الثانية.

وأجاب ابن عصفور عن البيت بأن المراد أن الجد أتاه السؤدد من قبل الأب، والأب من قبل الابن، كما قال ابن الرومي:

قَالُوا أَبُو الصَّقْرِ مِنْ شَيْبَانَ قُلْتُ لَهُمْ   كَلَّا لَعَمْرِي وَلَكِنْ مِنْهُ شَيْبَانُ
وَكَمْ أَبٍ قَدْ عَلَا بِابْنٍ ذُرَى حَسَبٍ   كَمَا عَلَتْ بِرَسُولِ اللَّهِ عَدْنَانُ[١]

ووجهه بعضهم بأن وقفت إنشاء؛ فلا يدخل فيه الترتيب؛ كقولك: «هذا ثم هذا، وهذا غلط»، وإنما قال العبادي ذلك فيما إذا قال: «وقفت على أولادي، ثم على أولاد أولادي بطنًا بعد بطن» إنها ووجهه أن بطنًا بعد بطن عنده للجمع، لا للترتيب، والكلام بآخره، فالجمع عن هذه الحيثية لا من جهة «ثم».

ونقل صاحب «السيط والنحويون» عن ابن الدهان أن المهملة والترتيب في المفردات، وأما الجمل فلا يلزم ذلك فيها، بل قد يدل على تقديم ما بعدها على ما قبلها[٢].

وفي الأجوبة الخمسة السابقة عن الآية ما يكفي لرد هذا القول.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ قال «الموفق» عن حكم تكرار الطلاق لغير المدخول بها؛ حيث قال: «وإن قال لغير مدخول بها: «أنت طالق، ثم طالق، ثم طالق، إن دخلت الدار»، أو: «إن دخلت الدار، فأنت طالق، ثم طالق، ثم طالق»، أو: «إن دخلت، فأنت طالق، فطالق، فطالق»، فدخلت، طُلِّقت واحدة، فبانت بها، ولم يقع غيرها، وبهذا قال الشافعي، وذهب القاضي إلى أنها تطلق في الحال واحدة تبين بها، وهو قول أبي حنيفة في الصورة الأولى؛ لأن «ثم» تقطع الأولى عما بعدها؛ لأنها للمهلة؛ فتكون الأولى موقعة، والثانية معلقة بالشرط، وقال: أبو يوسف، ومحمد: «لا يقع، حتى تدخل الدار، فيقع بها ثلاث؛ لأن دخول الدار شرط لثلاث، فوقعت كما لو قال: «إن دخلت الدار، فأنت طالق، وطالق، وطالق»».

ولنا: أن «ثم» للعطف، وفيها ترتيب، فتعلقت التطليقات كلها بالدخول؛ لأن العطف لا يمنع تعليق الشرط بالمعطوف عليه، ويجب الترتيب فيها، كما يجب لو لم

(١) انظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام، ١/١١٧، ١١٨.
(٢) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ٢/٣٢٠.

يعلقه بالشرط، وفي هذا انفصال عما ذكروه عليها؛ ولأنه جعل الأولى جزاء للشرط، وعقبه إياها بفاء التعقيب الموضوعة للجزاء؛ فلم يجز تقديمها عليه، كسائر نظائره؛ ولأنه لو قال: «إن دخل زيد داري، فأعطه درهمًا»، لم يجز أن يعطيه قبل دخوله؛ فكذا ههنا، وما ذكروه تحكم ليس له شاهد في اللغة، ولا أصل في الشرع»[1].

* * * * *

المَطْلَبُ الثَّالِثُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي «أَنْ»

قاعدة: أَنْ لِلتَّعْلِيلِ وَلَيْسَتْ لِلشَّرْطِ: ١٠/٤٥٠

تجيء «أن» للتعليل؛ ولهذا لو قال: «أنت طالق أن دخلت الدار»، بفتح «أن»، وقع في الحال إن كان نحويًّا؛ لأنها للتعليل، ولا يشترط وجود العلة، وقد ناظر فيه الكسائي محمد بن الحسن بحضرة الرشيد، فزعم الكسائي أنها بمعنى «إذا» محتجًّا بقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا﴾ [الحجرات: ١٧]، وقوله: ﴿أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾﴾ [مريم: ٩١]، وهو مذهب كوفي.

وخالفهم البصريون، وأوّلوا على أنها مصدرية؛ أي، إسلامهم، ولكن قبلها لام التعليل مقدرة، وبذلك يبطل انتصار السروجي في «الغاية» لمحمد؛ فإن التعليل[2] ملحوظ، وإن لم يجعلها للتعليل، وقيل به في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا﴾ [النساء: ١٧٦]، والأصل: كراهية أن تضلوا[3].

وكذا قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ﴾ [الممتحنة: ١]؛ أن تؤمنوا تعليل «ليخرجون»؛ أي: يخرجوكم لإيمانكم[4].

وتطبيقًا لهذه القاعدة، قال «الموفق» ـ عن بيان الحروف المستعملة للشرط، وتعليق الطلاق بها وأحكامها ـ: «فإن قال: «أنت طالق أن قمت»، بفتح الهمزة، فقال أبو

---

(١) المغني، لابن قدامة، ١٠/٤٩٧، ٤٩٨.
(٢) البحر المحيط، للزركشي، ٢/٢٧٥، ٢٧٦.
(٣) انظر: مغني اللبيب، لابن هشام، ١/٣٦.
(٤) الكشاف، للزمخشري، ٤/٨٨.

بكر: «تطلق في الحال؛ لأن أن المفتوحة ليست للشرط، وإنما هي للتعليل؛ فمعناه: أنت طالق؛ لأنك قمت؛ أو لقيامك؛ كقول الله ـ تَعَالَى ـ: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا﴾ [الحجرات: ١٧]، ﴿وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا * أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾﴾ [مريم: ٩٠، ٩١]، ﴿يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ﴾»، وقال القاضي: «قياس قول أحمد أنه إن كان نحويًّا، وقع طلاقه، وإن لم يكن نحويًّا، فهي للشرط؛ لأن العامي لا يريد بذلك إلا الشرط، ولا يعرف أن مقتضاها التعليل؛ فلا يريده، فلا يثبت له حكم ما لا يعرفه، ولا يريده؛ كما لو نطق بكلمة الطلاق بلسان لا يعرفه»، وحكي عن ابن حامد أنه قال - في النحوي أيضًا ـ: «لا يقع طلاقه بذلك، إلا أن ينويه؛ لأن الطلاق يحمل على العرف في حقهما جميعًا».

واختلف أصحاب الشافعي على ثلاثة أوجه:

أحدها: يقع طلاقه في الحال.

والثاني: يكون شرطًا في حق العامي، وتعليلًا في حق النحوي.

والثالث: يقع الطلاق، إلا أن يكون من أهل الإعراب فيقول: «أردت الشرط»، فيقبل؛ لأنه لا يجوز صرف الكلام عما يقتضيه إلا بقصده»[١].

* * * * *

الْمَطْلَبُ الرَّابِعُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي «إِلَى»

قاعدة «إِلَى» لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ؛ فَلَا يَدْخُلُ مَا بَعْدَهَا فِيمَا قَبْلَهَا: ٤٢/٦

من معاني «إلى» انتهاء الغاية، سواء كانت زمانية؛ نحو ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، أو مكانية؛ نحو: ﴿مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١]؛ حيث يحد به النهاية من الجوانب الستة، وهذا رأي الجمهور[٢].

(١) المغني، لابن قدامة ، ٤٤٩/١٠، ٤٥٠.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٢٤٥/١؛ وانظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ١٠٢؛ وانظر: مغني اللبيب، لابن هشام، ٧٤/١؛ وإحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ١٧٧؛ وكشف الأسرار، للنسفي، ٣٤٢/١؛ والقواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام، ١٤٤؛ والبحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٣١٢/٢؛ والبرهان، للجويني، ١٤٤/١.

وقد تكون بمعنى «مع»؛ كقوله ـ تعَالَى ـ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْۚ﴾ [النساء: ٢]، وهذا عن الشق الأول من قاعدة إلى، أما عن الشق الثاني: فهل يدخل ما بعدها في ما قبلها؟ المسألة مختلَف فيها.

وقبل الحديث عن الخلاف يجب تحرير محل النزاع، فأقول: «هل «إلى» موضوعة لانتهاء الغاية، وتدخل حدًّا، وهي في معنى الغاية، أم لا؟ لقد اختلف الناس في دخول الحد في المحدود؛ فذهبت طائفة إلى أن «إلى» محتملة للأمرين، وأنها مجملة، غير مقتضية لأحدهما»(١).

وقال ابن الحاجب في «شرح المفصل»: «جاءت وما بعدها داخل، وجاءت وما بعدها خارج، فمنهم من حكم بظهور الدخول، ومنهم من حكم بظهور انتفاء الدخول وعليه النحويون، ومنهم من حكم بالاشتراك»(٢).

وهناك من فصل؛ فقال: «يدخل إذا دلت قرينة على دخول ما بعدها، وإلا فلا؛ نحو: «قرأت القرآن من أوله إلى آخره»؛ فهنا دخل ما بعدها، وأما خروجه؛ فنحو: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِۚ﴾».

ومن هذا القبيل قول الزمخشري: «الغاية لا تدخل شيئا ولا تخرجه، بل إن كان صدر الكلام متنًا، ولا قبل دخول الغاية يكون داخلًا، وإلا فلا»(٣).

ونظير هذا القول قول الكياالهراسي: «وما ذكروه من دخوله في المحدود ليس مأخوذًا من معنى «إلى»، وإنما فائدة «إلى» التنبيه على أنها ما ابتدئ به، وأما دخول ما ينتهي إليه فيه وعدمه فبدليل آخر»(٤).

هذا المعنى قيل: «يدخل إن كان من الجنس، وإلا فلا، فإن كان المبيع رهانًا، والشجرتان رمانتان، اندرجتا، وإلا فلا»(٥).

---

(١) إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ١٧٧.

(٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٣١٢/٢.

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٣١٣/٢.

(٤) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٥) انظر: مغني اللبيب، لابن هشام، ٧٤/١؛ وشرح تنقيح الفصول، للقرافي، ١٠٢؛ وإحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ١٧٧؛ وشرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٢٤٦/١.

كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾، فلا يندرج؛ لأن الظلام متميز عن النهار بالبصر، أو لا، فيندرج؛ كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾(١).

ومن هذه القرائن ما حكاه إمام الحرمين، وابن السمعاني، وغيرهما، عن سيبويه التفصيل بين أن تقترن بـ«من»، فتقتضي التحديد، ولا يدخل الحد في المحدود؛ نحو: بعتك من هذه الشجرة إلى تلك، فلا يدخلان في البيع، وإن لم تقترن جاز أن تكون تحديدًا، وأن تكون بمعنى «مع»؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء: ٢].

رأي آخر: قيل: «يدخل مطلقًا»(٢).

رأي آخر: يدخل أول جزء من المنتهي إليه، على آخر جزء من المبتدإ منه، حكاه النيلي(٣).

١ـ بدليل القياس؛ قياس أول جزء من المنتهي إليه على آخر جزء من المبتدإ منه.

رأي آخر: لا يدخل مطلقًا(٤).

وقيل: «إنها غاية للإسقاط، لا لمد الحكم»؛ وتفسيره:

١ـ أن صدر الكلام إذا كان متناولًا للغاية:؛ كاليد، فإنها اسم للمجموع إلى الإبط؛ لأن ذكر الغاية لإسقاط ما وراءها، لا لمد الحكم إليها؛ لأن الامتداد حاصل؛ فيكون قوله: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ متعلقا بقوله: ﴿فَاغْسِلُوا﴾ وغاية؛ لكن لأجل إسقاط ما وراء المرفق عن حكم الغسل.

٢ـ أنه غاية للإسقاط ومتعلق به؛ كأنه قيل: «اغسلوا أيديكم مسقطين إلى المرافق»؛ فتخرج عن الإسقاط، فتبقى داخلة تحت الغسل(٥).

---

(١) شرح تنقيح الفصول، للقرافي: ١٠٢.
(٢) مغني اللبيب، لابن هشام، ٧٤/١.
(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ٣١٢/٢.
(٤) مغني اللبيب، لابن هشام، ٧٤/١.
(٥) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٣١٤/٢.

وقيل: «المطلق مع المقيد جملة واحدة»:

وهو أنه إذا قرن بالكلام غاية، أو استثناء، أو شرطًا، لا يعتبر بالمطلق، ثم يخرج بالقيد عن الإطلاق، بل يعتبر مع القيد جملة واحدة، فالفعل مع الغاية كلام واحد للإيجاب إليها، لا للإيجاب والإسقاط؛ لأنهما ضدان؛ فلا يثبتان إلا بالنص، والنص مع الغاية بمعنى واحد[1].

وقيل: «الغاية لا تدخل في المغيا»:

قال بعض علماء الحنفية، إن العامل في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ ليس هو اغسلوا أيديكم؛ لأن غسل اليد لا يثبت إلا بعد غسل المرافق؛ لأن اليد اسم لها من الإبط إلى الأصابع، وغسل هذا لا يثبت قبل المرافق فضلًا عن تكرره، بل الثابت قبل المرفق بعض اليد؛ فيكون تقدير الآية: «اغسلوا أيديكم، واتركوا من آباطكم إلى المرافق»، فـ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ غاية للترك لا للغسل، والترك ثبت قبل المرفق، وتكرر إلى المرفق، وتفرع على هذا أن الغاية لا تدخل في المغيا؛ فلا تدخل المرافق في الترك؛ فيغسل مع المغسول[2].

وقيل: «النهاية غاية، وما كان بعده شيء لم يسم غاية»:

وذلك أن «إلى» للنهاية؛ فجاز أن يقع على أول الحد، وأن يتوغل في المكان، لكن تمتنع المجاوزة؛ لأن النهاية غاية، وما كان بعده شيء لم يسم غاية.

وهذا هو ظاهر نص الشافعي في «الرسالة»؛ حيث قال: «دلت السنة على الكعبين، والمرفقين مما يغسل؛ لأن الآية تحتمل أن يكونا حدين للغسل، وأن يكونا داخلين في الغسل، فلما قال: رسول الله ﷺ: «وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ»[3]، دل على أنه غسل»[4].

---

(١) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٢) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ١٠٢.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء باب: غسل الرجلين ولا يمسح على القدمين، ومسلم في كتاب الطهارة باب: وجوب غسل الرجلين بكمالهما.

(٤) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢/٣١٢.

الترجيح: أن الأكثر مع القرينة عدم الدخول، وهو الراجح بالأدلة السابقة؛ فيجب الحمل عليه عند التردد[1]؛ بناء على قاعدة: الِاسْتِصْحَابِ؛ استصحاب هذا الحال الأكثر.

كما أن أدلة من قال بعدم الدخول قوية؛ فلم يبق لأصحاب الدخول، حسبما وقفت عليه، سوى ما ذكره ابن هشام من الدخول مطلقًا، فيؤول بدخول الغاية، لا ما بعد الغاية، أما القياس المحكي عن النيلي، فهو يتعلق بدخول جزء من الغاية، لا ما بعد الغاية.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ قال «الموفق» - عن فروع شرط الخيار -: «وإن شرطا الخيار إلى الليل أو الغد، لم يدخل الليل والغد في مدة الخيار، وهذا مذهب الشافعي، ويتحرج أن يدخل، وهو مذهب أبي حنيفة؛ لأن «إلى» تستعمل بمعنى «مع»؛ كقوله - تَعَالَى -: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾، والخيار ثابت بيقين؛ فلا تزيله بالشك.

ولنا: أن موضوع «إلى» لانتهاء الغاية؛ فلا يدخل ما بعدها فيما قبلها؛ كقوله - سبحانه -: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ وكالأجل، ولو قال: «أنت طالق من واحدة إلى ثلاث»، أو: «له علي من درهم إلى عشرة»، لم يدخل الدرهم العاشر، والطلقة الثالثة، وليس ههنا شك؛ فإن الأصل حمل اللفظ على موضوعه؛ فكأن الواضع قال: «متى سمعتم هذه اللفظة، فافهموا منها انتهاء الغاية»، وفي المواضع التي استشهدوا بها، حُملت على معنى «مع»؛ بدليل حملها على موضوعها؛ كما تصرف سائر حروف الصلاة عن موضوعها لدليل، والأصل حملها على موضوعها؛ ولأن الأصل لزوم العقد، وإنما خولف فيما اقتضاه الشرط؛ فيثبت ما تيقن منه، وما شككنا به، رددناه إلى الأصل»[2].

* * * * *

(١) انظر: مغني اللبيب، لابن هشام، ٤/١١٨.
(٢) المغني، لابن قدامة، ٦/٤٢.

المَطْلَبُ الخَامِسُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي «حَتَّى»

قاعدة: حَتَّى لِلْغَايَةِ: ١٥١/٦

والغاية ما ينهى إليه، لا شيء يمتد إليه، ويقتصر عليه[١]، وحتى للغاية؛ كقوله - تَعَالَى -: ﴿حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾ [القدر: ٥][٢]، وقال أبو حنيفة: «معناها الرفع والقطع؛ كقوله - تَعَالَى -: ﴿حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟﴾ [النساء: ٤٣]؛ أي: ترفعوا الجنابة، وتقطعوا حكمها»[٣].

وهي لانتهاء الغاية غالبًا، فهي للغاية في أصل الوضع، وهو المعنى الخاص الذي وضعت له، ولا يسقط ذلك عنها إلا مجازًا[٤]؛ وفيها مذاهب:

أحدها: أن ما بعدها غير داخل في حكم ما قبلها في جميع الأحوال، وعزي لأكثر النحويين؛ منهم: ابن جني؛ والذي وقفت عليه عند ابن جني[٥] في «الخصائص» هو العكس؛ حيث يقول: «وإنما وجب أن يكون ما بعدها جزءًا مما قبلها من قِبَلِ أن معناها يستعمل لاختصاص ما تقع عليه؛ إما لرفعته، أو دناءته؛ كقولك: «ضربت القوم»، فالقوم عند من تخاطبه معروفون، وفيهم رفيع ودنيء، فإذا قلت: «ضربت القوم، حتى زيد»؛ فلابد من أن يكون زيدًا إما أرفعهم أو أدناهم؛ لتدل بذكره أن الضرب قد انتهى إلى الرفعاء، أو الوضعاء»[٦].

والثاني: أنه داخل سواء الجارة، أو العاطفة، وبه جزم الجرجاني في «المقتصد»،

---

(١) كشف الأسرار، للنسفي، ٣٢٥/١.

(٢) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ٥٤٠/١؛ وكشف الأسرار، للنسفي، ١٢٢/١؛ وشرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٢٣٨/١؛ والقواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام، ١٤٣؛ والبرهان، للجويني، ١/ ١٤٥؛ وشرح المحلي على جمع الجوامع، ٣٤٥/١؛ والبحر المحيط، للزركشي، ٣١٨/٢.

(٣) القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام، ١٤٣.

(٤) انظر: كشف الأسرار، للنسفي، ٣٢٥/١؛ وشرح المحلي على جمع الجوامع، ٣٤٥/١، ومغني اللبيب، لابن هشام، ١٢٢/١.

(٥) البحر المحيط، للزركشي، ٣١٥/٢.

(٦) الخصائص، لابن جني، ١٦/٨.

وغيره...؛ وذلك لأن الفرض أن يقتضي الشيء الذي يتعلق به الفعل شيئًا فشيئًا؛ حتى يأتي الفعل على ذلك الشيء كله، فلو انقطع الأكل عند الرأس، لا يكون فعل الأكل آتيًا على السمكة كلها؛ ولهذا امتنع «أكلت السمكة حتى نصفها»، واستثنى بعض القائلين بهذا ما إذا دلت قرينة على خروجه؛ ك: صمت الأيام، حتى يوم الفطر، بنصب اليوم وجره.

والثالث: إن كان ما بعدها بعضًا لما قبله دخل؛ نحو: سبقني الناس حتى العبيد، وإلا فلا؛ نحو: قرأت القرآن حتى الصبح.

وقال بعضهم: يأتي فيها الخلاف الذي في «ال» كقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾ [القدر: ٥]، وإذا لم يكن معها قرينة تقتضي دخول ما بعدها فيما قبلها، أو عدم دخوله حملت على الدخول، بخلاف «إلى»؛ فإنها تحمل على عدم الدخول حملا على الغالب في البابين، وقال الكسائي: «"حتى" مع الجثث بمعنى "مع"، ومع المصادر وظروف الزمان بمعنى "إلى"؛ تقول: "أنتظرك حتى الليل"، و: "حتى قدوم عمرو" بمعنى "إلى" فيهما، ونحو: بعتك الدار حتى بابها؛ أي: مع، و: كلمت القوم، حتى يزيد؛ أي: مع»[(١)].

وتطبيقًا للقاعدة هذه؛ قال «الموفق» عن بيع الزرع الأخضر في الأرض، إلا بشرط القطع؛ حيث يقول: «ولا يجوز بيع الزرع الأخضر في الأرض، إلا بشرط القطع في الحال، كما ذكرنا في الثمرة على الأصول؛ لما روى مسلم[(٢)]، عن ابن عمر أن النبي ﷺ نهى عن بيع النخل حتى يزهى، وعن بيع السنبل حتى يبيض، ويأمن العاهة، نهى البائع والمشتري، قال ابن المنذر: «لا أعلم أحدًا يعدل عن القول به، وهو قول مالك، وأهل المدينة، وأهل البصرة، وأصحاب الحديث، وأصحاب الرأي، فإن باعه مع الأرض، جاز؛ كبيع الثمرة مع الأصل، وإن باعه لمالك الأرض، ففيه وجهان على ما ذكرنا في الثمرة تباع من مالك الأصل، وقال أبو الخطاب: «يجوز وإن باعه إياه بشرط

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ٣١٥/٢، ٣١٦.

(٢) أخرجه مسلم في باب: النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها... من كتاب البيوع، وأخرجه أبو داود في باب: بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها... من كتاب البيوع، والترمذي في باب: ما جاء في كراهية بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها في أبواب البيوع.

القطع جاز وجهًا واحدًا، ولم يلزم المشتري الوفاء بالشرط»؛ لأن الأصل له؛ فهو كبيع الثمرة من مالك الأصل بشرط القطع، وإذا اشتد حب الزرع، جاز بيعه مطلقًا، وبشرط التبقية لقول النبي ﷺ في الحديث، حتى يبيض، فجعل ذلك غاية المنع من بيعه، فيدل على الجواز بعده»[1].

* * * * *

الْمَطْلَبُ السَّادِسُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي «مِنْ»

«مِنْ» لِابْتِدَاءِ الْغَايَةِ: ٢٨٩/٧

«مِن» الجارة لابتداء الغاية في المكان؛ بدليل:

١ـ الاتفاق[2]:

نحو قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الإسراء: ١]، وفي الزمان عند الكوفيين، والمبرد، وابن دُرُسْتُوَيه، والأخفش؛ بدليل:

٢ـ من القرآن الكريم:

قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ﴾ [التوبة: ١٠٨]، ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ﴾ [الإسراء: ٧٩]، ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم: ٤]، ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ﴾ [الجمعة: ٩].

٣ـ ومن السنة:

«فمطرنا مِنَ الجمعة إلى الجمعة»[3][4].

---

(١) المغني، لابن قدامة، ١٥١/٦.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٢٤١/١؛ والبحر المحيط، للزركشي، ٢٩٠/٢؛ ونهاية السول، ١٨٨/٢.

(٣) أخرجه البخاري في الاستسقاء باب: الدعاء إذا تقطعت السبل من كثرة المطر؛ والنسائي في كتاب الاستقساء (كيف يرفع).

(٤) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢٩١/٢؛ وشرح الكوكب المنير، لابن النجار، ١/ ٢٤١؛ والقواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام، ١٥٠، ١٥١.

٤ـ والقياس:

قياسها على «إلى»؛ فإنها لانتهاء الغاية زمانًا ومكانًا، و«من» مقابلتها؛ فتكون لابتداء الغاية.

وذكر الشيخ عزالدين أنها حقيقة في ابتداء غاية الأمكنة، ويتجوز بها عن ابتداء غاية الأزمنة[1].

وهذا ما أرجحه؛ لأن مقتضاه العمل؛ بدليلين، إلا أن السؤال المطروح هو هل يدخل ما دخلت عليه في خبر غايتها؟ في المسألة قولان حكاهما القرافي، وجزم غيره بعدم الدخول[2].

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» ـ عن ألفاظ الإقرار المقبول منها وغيره ـ: «وإن قال: «له علي ما بين درهم وعشرة»، لزمته ثمانية؛ لأن ذلك ما بينهما، إن قال: «من درهم لعشرة»، ففيه ثلاثة أوجه:

أحدها: تلزمه تسعة، وهذا يحكى عن أبي حنيفة؛ لأن «من» لابتداء الغاية، وأول الغاية منها، وإلى لانتهائها؛ فلا يفعل فيها؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٦].

والثاني: تلزمه ثمانية؛ لأن الأول والعاشر حدان؛ فلا يدخلان في الإقرار، ولزمه ما بينهما؛ كالتي قبلها.

والثالث: تلزمه عشرة؛ لأن العاشر أحد الطرفين؛ فيدخل فيها كالأول؛ وكما لو قال: «قرأت القرآن من أوله إلى آخره»، فإن قال: «أردت بقولي: «من واحد إلى عشرة مجموع الأعداد كلها»؛ أي: الواحد، والاثنان، وكذلك إلى العشرة»، لزمه خمسة وخمسون درهمًا، واختصار حسابه أن تزيد أول العدد؛ وهو الواحد على العشرة؛ فيصير أحد عشرة ثم تضربها في نصف العشرة، فما بلغ، فهو الجواب»[3].

* * * * *

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ٢/٢٩١.
(٢) القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام، ١٥١.
(٣) المغني، لابن قدامة، ٧/٢٨٩.

المَطْلَبُ السَّابِعُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي «قَبْلَ وَبَعْدَ»

قَبْلَ وَبَعْدَ تُسْتَعْمَلُ لِلتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ فِي الوُجُوبِ: ٢٨٨/٧

من قسم حروف المعاني أسماء الظروف، ألحقت بحروف المعاني؛ لمشابهتها بالحروف؛ من حيث أنها لا تفيد معانيها إلا بإلحاقها بأسماء أخر؛ كالحروف[(١)].

و«قبل» للتقديم والسبق، فحتى لو قال لامرأته: «أنت طالق قبل دخولك الدار» طلقت للحال؛ لأن القبلية لا تقتضي وجودها ما بعدها.

١ـ قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿ءَامِنُوا۟ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا﴾ [النساء: ٤٧]، وصح الإيمان قبل الطمس، ولا يتوقف على وجوده بعده.

٢ـ وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣]، فصحة التكفير لا يتوقف على وجود المسيس بعده[(٢)].

و«بعد» للتأخير، وحكمها في الطلاق ضد حكم «قبل»، حتى لو قال لغير الموطوءة: «أنت طالق واحدة بعد واحدة» تطلق ثنتين، ولو قال بعده: «واحدة»، وقعت واحدة[(٣)].

٣ـ والأصل أن الظرف إذا قيد بالكناية، كان صفة لما بعده، وإذا لم يقيد، كان صفة لما قبله؛ تقول: «جاءني زيد قبل عمرو»، اقتضى سبق زيد، وإذا قلت: «جاءني زيد قبله عمرو»، اقتضى سبق عمرو، وإن إيقاع الطلاق في الماضي إيقاع في الحال؛ لأن من ضرورة الإسناد الوقوع في الحال، وهو مالك للإيقاع في الحال، غير مالك للإسناد؛ فيثبت الإيقاع في الحال تصحيحًا لكلامه[(٤)].

وقد طبق «الموفق» هذه القاعدة في معرض حديثه عن ألفاظ الإقرار المقبول منها وغيره؛ حيث قال: «وإن قال: «له علي درهم قبله أو بعده درهم»، لزمه درهمان، وإن قال: «قبله درهم وبعده درهم»، لزمه ثلاثة؛ لأن «قبل» و«بعد» تستعمل للتقديم

---

(١) انظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي، ١٨٨/٢.
(٢) انظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي، ١٨٨/٢؛ وانظر: كشف الأسرار، للنسفي، ٣٥١/١.
(٣) كشف الأسرار، للنسفي، ٣٥١/١.
(٤) انظر: كشف الأسرار، للنسفي، ٣٥١/١، ٣٥٢؛ وكشف الأسرار على أصول البزدوي، ١٨٨/٢.

والتأخير في الوجوب»[١].

* * * * *

الْمَطْلَبُ الثَّامِنُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي حُرُوفِ الْقَسَمِ

حُرُوفُ الْقَسَمِ ثَلَاثَةٌ: «الْبَاءُ» وَ«الْوَاوُ» وَ«التَّاءُ»: ٤٥٧/١١

ومن باب حروف الجر، وحروف المعاني حروف القسم، والقسم جملة استثنائية يؤكد بها جملة أخرى؛ ولهذا لم يجز السكوت عليه؛ فلا تقول: «أحلف بالله» وتسكت، بل يجب أن تأتي بالمقسم عليه؛ فتقول: «أحلف بالله، لأفعلن»؛ لأنك لم تقصد الإخبار بالحلف، وإنما قصدت أن تخبر بأمر آخر؛ نحو: «لأفعلن»، إلا أنك أكدته، ونفيت عنه الشك؛ بأن أقسمت عليه.

وحروف القسم هي «الباء» و«الواو»، و«التاء»؛ فإنها مستعملة في القسم، وإن لم توضع له في أصل الوضع، ألا ترى أنها تستعمل في غيره - أيضًا -.

«الباء» للإلصاق، و«في» للقسم:

إلصاق فعل الحلف بما يقسمون به بدافع الحاجة، والحاجة معتبرة، وبيان ذلك أن الفعل أحلف وأقسم، أو نحوهما، لما كان غير متعد؛ وصلوه بالباء المعدية؛ فصار اللفظ: «أحلف بالله، وأقسم بالله»؛ قال - تعالى -: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ [النور: ٥٣].

والباء هي الأصل في حروف القسم؛ بدليل:

١- أنها الأصل في التعدية.

٢- أن الباء معناها الإلصاق؛ والمراد إيصال معنى الحلف إلى المحلوف؛ فلذلك كانت أولى إذا كانت مفيدة هذا المعنى، والذي يؤكد هذا المعنى أن الباء تدخل على المضمر، كما تدخل على المظهر؛ فتقول: «بالله لا تؤمن، وبه لأفعلن»، ولا تقول: «وه ولا وك»؛ فرجوعك مع الإضمار إلى الباء، يدل أنها هي الأصل؛ لأن الإضمار يرد الأشياء إلى أصولها[٢].

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٢٨٨/٧.

(٢) انظر: شرح المفصل، لابن يعيش، ٣٣/٨.

الواو:

استعيرت في القسم بدلًا من الباء؛ لمناسبة بينهما صورة ومعنى؛ الصورة: أنها من مخرجها من الشفتين، والآخر: من جهة المعنى؛ وذلك أن الباء معناها الإلصاق، والواو معناها الاجتماع، والشيء إذا لاصق الشيء، فقد جاء معه؛ والداعي إلى هذا الإبدال هو الحاجة إلى التوسعة(١).

والتاء: وأما التاء فهي مبدلة من الواو؛ لأنه قد كثر إبدالها منها؛ في نحو؛ تكاة، وتراث، وتخمة؛ لشبهها بها من جهة اتساع المخرج، وهي من الحروف المهموسة؛ فناسب همسها لين حروف اللين؛ ومثاله قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُم﴾ [الأنبياء: ٥٧](٢).

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» ـ عن أقسام حروف القسم ـ: «وحروف القسم ثلاثة؛ الباء وهي الأصل، وتدخل على المظهر والمضمر جميعًا، والواو وهي بدل من الباء، تدخل على المظهر دون المضمر لذلك، وهي أكثر استعمالًا، وبها جاءت أكثر الأقسام في الكتاب والسنة، وإنما كانت الباء الأصل؛ لأنها الحرف الذي تصل به الأفعال القاصرة عن التعدي إلى مفعولاتها، والتقدير في القسم: أقسم بالله؛ كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ [فاطر: ٤٢]، والتاء بدل من الواو، ويختص باسم واحد من أسماء اللَّه ـ تَعَالَى ـ وهو اللَّه، ولا تدخل على غيره؛ فيقال: «تالله»، ولو قال: «تالرحمن»، أو: «تالرحيم»، لم يكن قسمًا، فإذا: «أقسم بأحد هذه الحروف الثلاثة في موضعه»، كانت قسمًا صحيحًا؛ لأنه موضوع له، وقد جاء في كلام اللَّه ـ تَعَالَى ـ وكلام العرب؛ قال اللَّه ـ تَعَالَى ـ: ﴿تَاللَّهِ لَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَفْتَرُونَ﴾ [النحل: ٥٦]، ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا﴾ [يوسف: ٩١]، ﴿تَاللَّهِ تَفْتَؤُا تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾ [يوسف: ٨٥] ، ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُم﴾ [يوسف: ٧٣]، ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُم﴾ [الأنبياء: ٥٧]. قال الشاعر:

---

(١) انظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي، ١٨٤/٢؛ وانظر: شرح المفصل، لابن يعيش، ٣٤/٨.

(٢) انظر: شرح المفصل، لابن يعيش، ٣٤/٨؛ وكشف الأسرار على أصول البزدوي، ١٨٥/٢؛ وكشف الأسرار، للنسفي، ٣٤٩/١.

تَاللهِ يَبْقَى عَلَى الأَيَّامِ ذُو حَيَدٍ بِمُشْمَخِرٍّ بِهِ الضَّيَّانُ وَالآسُ[(١)][(٢)]

* * * * *

المَطْلَبُ التَّاسِعُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي «الفَاءِ»

الفَاءُ لِلتَّعْقِيبِ: ٤٤٥/٦

الفاء للتعقيب بحسب ما يمكن؛ ومعنى التعقيب هو كون الثاني بعد الأول بغير مهلة، فكأن الثاني أخذ بعقب الأول في الجملة، وقال الإمام فخرالدين: «التعقيب بحسب الإمكان، احترازًا من قولهم: «دخلت بغداد، فالبصرة»، فإذا كانت بينهم ثلاثة أيام، فدخل بعد الثلاث، فهذا تعقيب عادة، أو بعد خمسة أو أربعة، فليس بتعقيب»[(٣)].

وقال المحققون: «إن معنى التعقيب: التفرق على مواصلة»، وهذه العبارة تُحكى عن الزجاج، وأخذها ابن جني في «لمعه»، ومعنى التفرق أنها ليست للجمع؛ كالواو، ومعنى على مواصلة؛ أي: أن الثاني لما كان يلي الأول من غير فاصل زماني؛ كان مواصلًا له[(٤)].

وهي من هذا الترتيب على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يكون الثاني من موجب الأول؛ فيكون بعده بلا فاصل؛ كقوله: «ضربته، فبكى»؛ لأنه من موجب الضرب.

والثاني: أن لا يكون من موجب الأول، فيكون بعد الأول، ولكن يجوز أن يكون بينهما مهلة يسيرة؛ كقولك «جاء زيد فعمرو»؛ إذ يجوز إن يكون بين مجيء زيد وعمرو مهلة يسيرة.

والثالث: أن لا يكون من موجب الأول، ويكون بينهما مسافة؛ كقولك: «دخلت

(١) البيت لساعدة الهذلي، عجزه: أَذْفَى صَلُودٌ مِنَ الأَوْغَالِ ذُو خَدَمٍ، شرح أشعار الهذليين، ١١٢٤/٣.
(٢) المغني، لابن قدامة، ٤٥٧/١٣، ٤٥٨.
(٣) انظر: القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام، ١٣٧؛ وانظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٢٣٣/١؛ وانظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢٦١/٢.
(٤) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢٦١/٢.

البصرة، فالكوفة»؛ فإن الثاني بعده، وبينهما قدر المسافة؛ إذ لا يمكن أن يقع الثاني عقيب الأول[١].

واتفق الجمهور على أنها تدل على الترتيب بلا مهلة؛ أي: التعقيب، بل هناك

* من حكى إجماع أهل اللغة عليه[٢]، إلا أن في هذا الإجماع نظر، فقد ذهب الجرمي وغيره إلى أنها لا ترتيب في بعض حالاتها، وعليه، فالصواب هو رأي الأغلبية، أو رأي الجمهور؛ لقلة المخالفين[٣].

* لو لم تكن للتعقيب، لما دخلت على الجزاء، إذا لم يكن بلفظ الماضي والمضارع، ولكنها تدخل فيه؛ فهي للتعقيب، وبيان الملازمة أن جزاء الشرط قد يكون بلفظ الماضي؛ كقوله: «من دخل داري، أكرمته»، وقد يكون بلفظ المضارع؛ كقوله: «من دخل داري، يكرم»، وقد يكون لا بهاتين اللفظتين، وحينئذ لابد من ذكر الفاء؛ كقوله: «من دخل داري، فله درهم»، وإذا وجب دخول الفاء على الجزاء، وثبت أن الجزاء لابد أن يحصل عقيب الشرط، علمنا أن الفاء تقتضي التعقيب[٤].

واحتج المخالفون بأمور:

أحدها: أن الفراء قال: «إنها تأتي لغير الترتيب»، وهذا مع ما نُقل عنه من أن الواو تفيد الترتيب، وهو موقع خلل في ذلك النقل؛ فإنه قد ذكر هذا في «معاني القرآن»، وفي قوله - تَعَالَى -: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨﴾ [النجم: ٨]؛ المعنى: ثم تدلى فدنا، ولكنه جائز، إذا كان المعنى في الفعلين واحدًا، أو كالواحد، قدمت أيهما شئت؛ فقلت: «دنا فقرب»، أو: «قرب فدنا».

ونوقش بأن القلب إنما يصح فيما يكون كل واحد مسببًا وسببًا من وجهين؛ فيكون الترتيب حاصلًا، قدمت أو أخرت؛ فقولك: «دنا فقرب»؛ والدنو علة القرب، والقرب غايته، فإذا قلت: «دنا فقرب»، معناه: لما دنا حصل القرب، وإذا عكست؛ فقلت:

---

(١) انظر: كشف الأسرار، للنسفي، ١٢٧/٢، ١٢٨.
(٢) انظر: المحصول، للرازي، ١٦٤/١؛ وانظر: كشف الأسرار، للنسفي، ٢٩٤/١.
(٣) انظر: الإبهاج شرح المنهاج، ٣٤٩/١.
(٤) انظر: المحصول، للرازي، ١٦٤/١، ١٦٥؛ وانظر: الإبهاج شرح المنهاج، ٣٤٩/١.

قرب فدنا، فمعناه قرب فلزم منه الدنو، ولا يصح في قولك: «ضربته فبكى»؛ لأن الضرب ليس غايته البكاء بل الأدب، أو شيء آخر، وكذلك: «أعطيته فشكا»[(١)].

الثاني: أن الفاء جاءت في كتاب اللّه ـ تَعَالَى ـ لا بمعنى التعقيب في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُم بِعَذَابٍ﴾ [طه: ٦١]، والإسحات لا يقع عقيب الافتراء، بل يتراخى إلى الآخرة، وقال ـ سبحانه، وتعالى ـ: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، مع أن ذلك قد لا يحصل عقيب المداينة.

والجواب عنه: أن هذا استدلال في مقابلة النص، فلا يقدح فيه، بل وجب حمله على المجاز[(٢)].

الثالث: أن الفاء تدخل على لفظ التعقيب، ولو كانت الفاء للتعقيب لما جاز في ذلك، والجواب عنه: أنه يحمل على التوكيد فضلاً عن أن هذا استدلال في مقابل النص؛ فلا يقدح في المسألة[(٣)].

الرابع: أن التعقيب يصح الإخبار به وعنه، والفاء ليست كذلك؛ فالفاء مغايرة للتعقيب.

والجواب عنه: يكفي فيه كتاب «المحرر في دقائق النحو» للإمام الرازي؛ ففيه بحث دقيق[(٤)].

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» ـ عن الرهن ـ: «ولا يخلو الرهن من ثلاثة أحوال؛ أحدها: أن يقع بعد الحق؛ فيصح بالإجماع؛ لأنه دين ثابت تدعو الحاجة إلى أخذ الوثيقة به؛ فجاز أخذها به؛ كالضمان؛ ولأن اللّه ـ تَعَالَى ـ قال: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، فجعله بدلاً عن الكتابة؛ فيكون في محلها، ومحلها بعد وجوب الحق، وفي الآية ما يدل على ذلك؛ وهو قوله:

---

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢٦٢/٢.
(٢) انظر: المحصول، للرازي، ١٦٥/١، ١٦٦.
(٣) انظر: نفس المصدر، والجزء، والصفحتين.
(٤) انظر: نفس المصدر، والجزء، والصفحتين.

﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]؛ فجعله جزاء للمداينة مذكورًا بعدها فاء التعقيب»[1].

• • • • •

المَطْلَبُ العَاشِرُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي «أَوْ»

«أَوْ» حَرْفُ تَخْيِيرٍ ٣٨٠/٤

أو تدخل بين اسمين، أو أكثر؛ كقولك: «جاءني زيد أو عمرو»، أو بين فعلين، أو أكثر؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، فإن كان الاسمان أو الفعلان مفردين، أفاد ثبوت الحكم لأحدهما، وإن كانا جملتين، أفاد حصول مضمون أحدهما؛ ولذلك يفرد ضميرهما؛ نحو: زيد، أو عمرو قام، ولا تقل: «قاما»، بخلاف الواو؛ فتقول: «زيد وعمرو قاما»، ولا تقل: «قام».

وحقيقتها أنها تفرد شيئًا من شيء، ووجوه الإفراد تختلف؛ فتتقارب تارة وتتباعد أخرى، حتى توهم أنها قد تضادت، وهي في ذلك ترجع إلى الأصل الذي وضعت له، وقد وضعت للخبر والطلب، فأما في الخبر فمعناها الأصلي قيام الشك، فقولك: «زيد أو عمرو قام»، أصله أن أحدهما قام.

وأما في الطلب يعني الأمر والنهي؛ فتقع على وجهين كلاهما للإفراد:

أحدهما: أن يكون له أحد الأمرين إذا اختاره ولا يتجاوزه، والآخر محظور عليه.

والثاني: يكون اختيار كل منهما غير محظور عليه الآخر، وسموا الأول تخييرًا، والثاني إباحة، وفرقوا بينهما بأنه إن كان بين شيئين يمتنع الجمع بينهما، فهي للتخيير، وإلا فللإباحة.

ومثال الأول: خذ من مالي درهمًا أو دينارًا، حيث يكون مقصوده أن يأخذوا واحدًا فقط، ولا يجمع بينهما، أو لما يقتضيه حظر مال غيره عنه، إلا بسبب تصح به إباحته له، أو السبب هنا تخيير المأمور باجتنابه، فقد أباحه بالتخيير أحدهما لا بعينه، فأيهما اختار كان أفطر في رمضان، فأمره رسول الله ﷺ أن يكفر بعتق رقبة، أو صيام

(١) المغني، لابن قدامة، ٤٤٤/٦، ٤٤٥.

شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكينًا. رواه مسلم[١]، و«أو» حرف تخيير[٢].

* * * * *

المَطْلَبُ الحَادِي عَشَرَ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي «كُلَّمَا»

«كُلَّمَا» تَقْتَضِي التَّكْرَارَ: ٤٤٢/١٠

كلما هي «كل» مضافة إلى «ما» وهي مصدرية نائبة بصلتها عن ظرف زمان؛ كما ينوب عنه المصدر الصريح، والمعنى كل وقت، ولذا تسمى «ما» هنا نائبة عن الظرف، إلا إنها ظرف في نفسها، و«كلما» تفيد التكرار عند الفقهاء، والأصوليين؛ بدليل:

- عموم «ما»، والعام يجري على عمومه:

قال الشيخ أبو حيان: «وإنما ذلك من عموم «ما»؛ لأن الظرفية يراد بها العموم، فإذا قلت: «أصحبك ما ذر لله شارق»، فإنما تريد العموم؛ «فكل» أكدت العموم الذي أفادته «ما» الظرفية، لا أن لفظ «كلما» وضع للتكرار كما يدل عليه كلامهم».

وإنما جاءت «كل» توكيدًا للعموم المستفاد من «ما» الظرفية، فإذا قلت: «كلما جئتني أكرمتك»؛ فالمعنى: أكرمك في كل فرد فرد من جيئاتك إلي.

وقوله: «إن التكرار من عموم «ما»» ممنوع؛ فإن «ما» المصدرية لا عموم لها، ولا يلزم من نيابتها عن الظرف دلالتها على العموم، وإن استفيد عموم في مثل هذا الكلام فليس من «ما»، إنما هو من التركيب بجملته[٣].

والخلاصة أن «كلما» تقتضي التكرار، سواء قلنا بذلك من عموم «ما»، أو إنما هو من التركيب «كل وما» بجملته، فالنتيجة واحدة، وهي أن «كلما» تقتضي التكرار.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» - عن حكم ما لو قال المكلف: «كلما لم

---

(١) أخرجه البخاري في باب: إذا جامع في رمضان ... وفي باب: المجامع في رمضان هل يطعم؟ من كتاب الصوم، وفي باب: من أصاب ذنبًا في كتاب الحدود، ومسلم في باب: تحريم الجماع في نهار رمضان من كتاب الصيام.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٣٨٠/٤.

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٣١١/٢، ٣١٢.

أطلقك فأنت طالق» ـ: «مسألة: قال: «وإن قال: «كلما لم أطلقك فأنت طالق» وقع بها الثلاث في الحال، إذا كان مدخولا بها»، إنما كان كذلك؛ لأن «كلما» تقتضي التكرار؛ قال الله ـ تعالى ـ: ﴿كُلَّ مَا جَآءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ﴾ [المؤمنون: ٤٤]، وقال: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ [الأعراف: ٣٨]؛ فيقتضي تكرار الطلاق تكرار الصفة، والصفة عدم تطليقه، وتتبعها الثانية والثالثة، إن كانت مدخولًا بها»[1].

* * * * *

الْمَطْلَبُ الثَّانِي عَشَرَ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي «مَتَى»

قاعدة: هَلْ «مَتَى» تَقْتَضِي التِّكْرَارَ: ١٠/٤٤٥

«متى» شرط يجزم به المضارع؛ مثل: متى تخرج أخرج. وهي لازمة للظرفية، وهي عند البعض تقتضي التكرار؛ قال الرافعي مستدلًا على رأيه بـ:

ـ القياس:

قال في كتاب «الإيمان»: «لو قلت: «خرجت أو متى، أو مهما، ككلما، في اقتضاء التكرار»»[2]، وذكر أبو بكر أنها تقتضي التكرار؛ لأنها تستعمل للتكرار؛ بدليل قوله:

وحكى أبو البقاء عن ابن جني أن «مهما» للتكرار بخلاف «متى»[3]؛ أي: في كل وقت، وهناك من يرى أنها تستعمل للتكرار وغيره؛ فلا تحمل على التكرار إلا بدليل، وهذا ما أميل إليه؛ فكونها تستعمل في غير التكرار، أوجب البحث والتحقيق، والبحث عن دليل التكرار.

وقد طبق «الموفق» هذه القاعدة عند حديثه عن بيان الحروف المستعملة للشرط، وتعليق الطلاق بها، وأحكامها؛ حيث قال: «وذكر أبو بكر في «متى» أنها تقتضي التكرار؛ لأنها تستعمل للتكرار، وتستعمل في الشرط والجزاء، ومتى وجد الشرط

---

(١) المغني، لابن قدامة، ١٠/٤٤٢، ٤٤٣.

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢/٣١٩.

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢/٣١٩.

يرتب عليه جزاؤه، والصحيح أنها لا تقتضيه؛ لأنها اسم زمن بمعنى أي وقت، وبمعنى إذا؛ فلا تقتضي ما لا يقتضيانه، وكونها تستعمل للتكرار في بعض أحيانها لا يمنع استعمالها في غيره؛ مثل إذا وأي وقت، فإنهما يستعملان في الأمرين... وكذلك أي وقت وأي زمان، فإنهما يستعملان للتكرار، وسائر الحروف يجازى بها، إلا أنها لما كانت تستعمل للتكرار وغيره؛ لا تُحمل على التكرار إلا بدليل؛ كذلك «متى»[1].

* * * * *

الْمَطْلَبُ الثَّالِثَ عَشَرَ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي «إِنَّمَا»

قاعدة: إِنَّمَا تُفِيدُ الْحَصْرَ: ١٢٥/٤

«إنما» بالكسر تفيد الحصر؛ مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١]، اختاره ابن الحاجب، والروياني الشافعي، وابن المنى، والقاضي ابن عقيل، والحلواني، وأبو إسحاق الشيرازي، والغزالي، والكيا الهراسي، وطائفة من المتأخرين[2]؛ مستدلين على رأيهم بما يلي:

١ـ من القرآن الكريم:

قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: ٢٧]؛ لأنه لم يتقبل من أخيه، فلو كان يتقبل من غير المتقين لم يجز الرد على الأخ بذلك، ولو كان المانع من عدم القبول فوات معنى في المتقرب به لا في الفاعل، لم يحس ذلك، فكأنه قال: «استوينا في الفعل وانحصر القبول فيه بعلة التقوى».

٢ـ وكذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ﴾ [آل عمران: ٢٠]؛ فإنها لو لم تكن للحصر، لكان بمنزلة قولك: «فإن تولوا فعليك البلاغ»، وهو عليه البلاغ، تولوا أم لا، وإنما الذي رتب على توليهم نفي غير البلاغ؛ ليكون تسلية له، ويعلم أن توليهم لا يضره، وهكذا أمثال هذه الآية، مما يقطع الناظر فيه بفهم الحصر؛ كقوله ـ

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٤٤٥/١٠.

(٢) انظر: القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام، ٣٩.

تَعَالَى ـ: ﴿أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الأنبياء: ١٠٨]، ﴿إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ﴾ [هود: ١٢]، ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَٰنًا﴾ [العنكبوت: ١٧]، وغيرها[١].

٣ـ الإجماع:

للإمام في «المعالم»، واعتمده ابن دقيق العيد: «إن أهل اللسان فهموا ذلك؛ فإن ابن عباس فهم الحصر من قوله ـ عليه السلام ـ: «إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ»[٢]، وخالفه الصحابة؛ بدليل يقتضي تحريم ربا الفضل.

ولم يخالف في فهمه الحصر، فكان إجماعًا، إلا أن في الأمر نظرًا من وجهين:

أحدهما: أنه قد ثبت في الصحيح عن ابن عباس رواية: «لَا رِبا إِلَّا فِي النَّسِيئَةِ»[٣]، فلعله فهم الحصر من هذه الصيغة، لا من «إنما»، ولو أنه ذكر أن الصحابة فهمته من قوله: «إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ»[٤]؛ لكان أقرب.

ثانيهما: أن المخالف يلزمه أن يذكر جميع أوجه الاعتراض، بل قد يكتفي بأحدها إذا كان قويًّا ظاهرًا، وحينئذ فلا يلزمه من إسنادهم إلى الدليل السمعي، واقتصارهم عليه تسليم كونها للحصر[٥].

ومع كل هذا فإن إجماع الصحابة قائم بناء على حديثه ﷺ «إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ»[٦].

٤ـ الدليل العقلي:

للإمام فخرالدين الرازي: «أن» و«إن» للإثبات، و«ما» للنفي، فإذا جمعا فقيل: «إنما زيد قائم»، فالأصل بقاء معناه بعد التركيب على ما كان عليه، وليس النفي والإثبات متوجهين إلى المذكور، وإلى غير المذكور للتناقض، بل أحدهما للمذكور والآخر لغير المذكور، وليس أن لإثبات ما عدا المذكور، وما لنفي المذكور وفاقًا، فتعين عكسه، وهو معنى القصر».

---

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٣٢٧/٢، ٣٢٨؛ وانظر: الإبهاج شرح المنهاج، ٣٥٧/١.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الحيض باب: إنما الماء من الماء، وأحمد بن حنبل في المسند، ٤٧/٣.

(٥) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٣٣٠/٢.

(٦) سبق تخريجه.

ورُدَّ بأن حكم الأفراد غير حكم الترتيب، ولا نسلم كونهما كلمتين، بل كلمة واحدة، والأصل عدم التركيب والنقل، وأيضًا حكم غيره لم يذكر كيف ينفي حكمه، وهذا على تقدير تسليم المقدمتين، وهما أن «إن» للإثبات، و«ما» للنفي، لكنهما ممنوعتان باتفاق النحاة، أما «إن» فليست للإثبات، ولا «ما» للنفي؛ بدليل استعمالهما مع كل منهما؛ تقول: «إن زيدًا قائم، وإن زيدًا لا يقوم»؛ فلو كانت لأحدهما دون الآخر لم تستعمل معهما، وأما «ما» فليست للنفي، وإنما هي كافة.

وأجيب عن ذلك بأن الكفر حكم لفظي، لا ينافي أن يقارنه حكم معنوي، واستدل السكاكي على أنها ليست بنافية؛ بأن النافية لها صدر الكلام، وهذه ليست كذلك، وبأنه يلزم اجتماع حرفي النفي والإثبات بلا فصل، وبأنه لو كانت النافية؛ لجاز نصب قائم في إنما زيد قائم؛ لأن الحرف، وإن زيد، يعمل؛ ولكان معنى «إنما زيد قائم» تحقق عدم قيام زيد؛ لأن ما يلي النفي منفي، والتوالي الأربعة باطلة[1].

وقد ذكر أنها للحصر الزماني عند تفسير قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ [الأنعام: ٣٦]؛ فقال: «إنما تفيد الحصر المذكور بالصفة دون غيره بخلاف «إن» كقولك: «إن الأنبياء في الجنة»، فلا تمنع هذه الصيغة أن يكون غيرهم فيها، كما منع «إنما هم في الجنة»».

وكذا قال الزمخشري عند قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ [التوبة: ٦٠]، وكذا ابن عطية في غير موضع، وقال ابن فارس: «سمعت عليَّ بن إبراهيم القطان، يقول: سمعت ثعلبًا، يقول: سمعت سلمة، يقول: سمعت الفراء، يقول: «إذا قلت: «إنما قمت»، فقد نفيت عن نفسك كل فعل إلا القيام، وإذا قلت: «إنما قام»، أما فقد نفيت القيام عن كل أحد وأثبته لنفسك»»، قال الفراء: «ولا يكون ابتداء إلا ردًّا على أمر، ولا يكون ابتداء كلام»[2].

وهناك من رأى بأن «إنما» تفيد تأكيد الإثبات، لا الحصر؛ ومن هؤلاء: الآمدي، ونقله أبو حيان في «شرح التسهيل» عن البصريين، وهو قول جمهور النحاة، إلا أن أبا

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٣٢٨/٢.
(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٣٢٦/٢، ٣٢٧.

علي الفارسي في «الشيرازيات» حكى عن النحاة العكس[1]، ودليلهم:

١ـ قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢]، قالوا: «فلو أفادت الحصر؛ لكان من لا يحصل له الوجل عند ذكر الله ـ تَعَالَى ـ لا يكون مؤمنًا».

والجواب عنه: بأن المراد بالمؤمنين الكاملون في الإيمان جمعًا بين الأدلة؛ وعلى هذا يكون قد أفادت الحصر[2].

والقائلون بالحصر، قال محققوهم: «هي حاصرة أبدًا، لكن يختلف حصرها، فقد يكون حقيقيًا؛ كقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾، وقد يكون مجازيًا على المبالغة؛ نحو ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [الكهف: ١١٠]، محمول على معنى التواضع والاحتنات؛ أي: ما أنا إلا عبد متواضع، وهذا تفسير ابن عطية».

ومنهم من يقول: «تارة تكون مطلقًا؛ نحو: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾، وتارة يكون مخصوصًا بقرينة؛ نحو ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ﴾ [الرعد: ٧]؛ فإنه لا ينحصر في النذارة[3].

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» ـ عن مستحقي الزكاة ـ : «ولا يجوز صرف الزكاة إلى غير من ذكر الله ـ تَعَالَى ـ: من بناء المساجد، والقناطر، والسقايات، وإصلاح الطرقات، وسد البثوق، وتكفين الموتى، والتوسعة على الأضياف، وأشباه ذلك من القُرَبِ التي لم يذكرها الله ـ تَعَالَى ـ، وقال أنس: «والحسنة ما أعطيت في الجسور والطرق فهي صدقة ماضية»، والأول أصح؛ لقوله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾، و«إنما» للحصر والإثبات؛ تثبت المذكور، وتنفي ما عداه»[4].

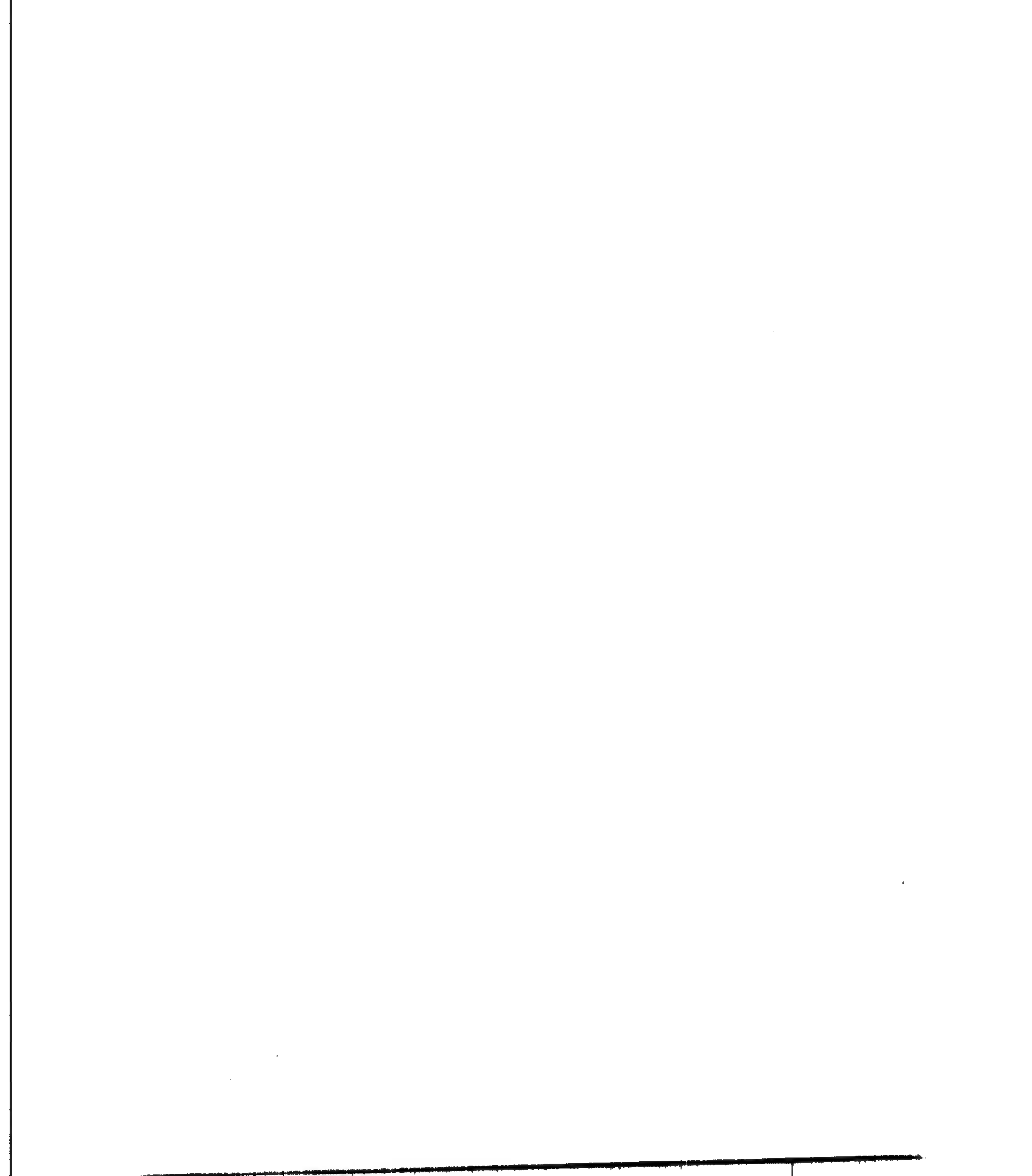
* * * * *

(١) انظر: القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام، ١٣٩؛ وكشف الأسرار، للنسفي، ١/٣٦٥.

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج، ١/٣٩٧.

(٣) انظر: البحر المحيط، في أصول الفقه، للزركشي، ٢/٣٣١.

(٤) المغني، لابن قدامة، ٤/١٢٥.



الفَصْلُ الثَّانِي

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي دَرَجَةِ الدَّلَالَةِ

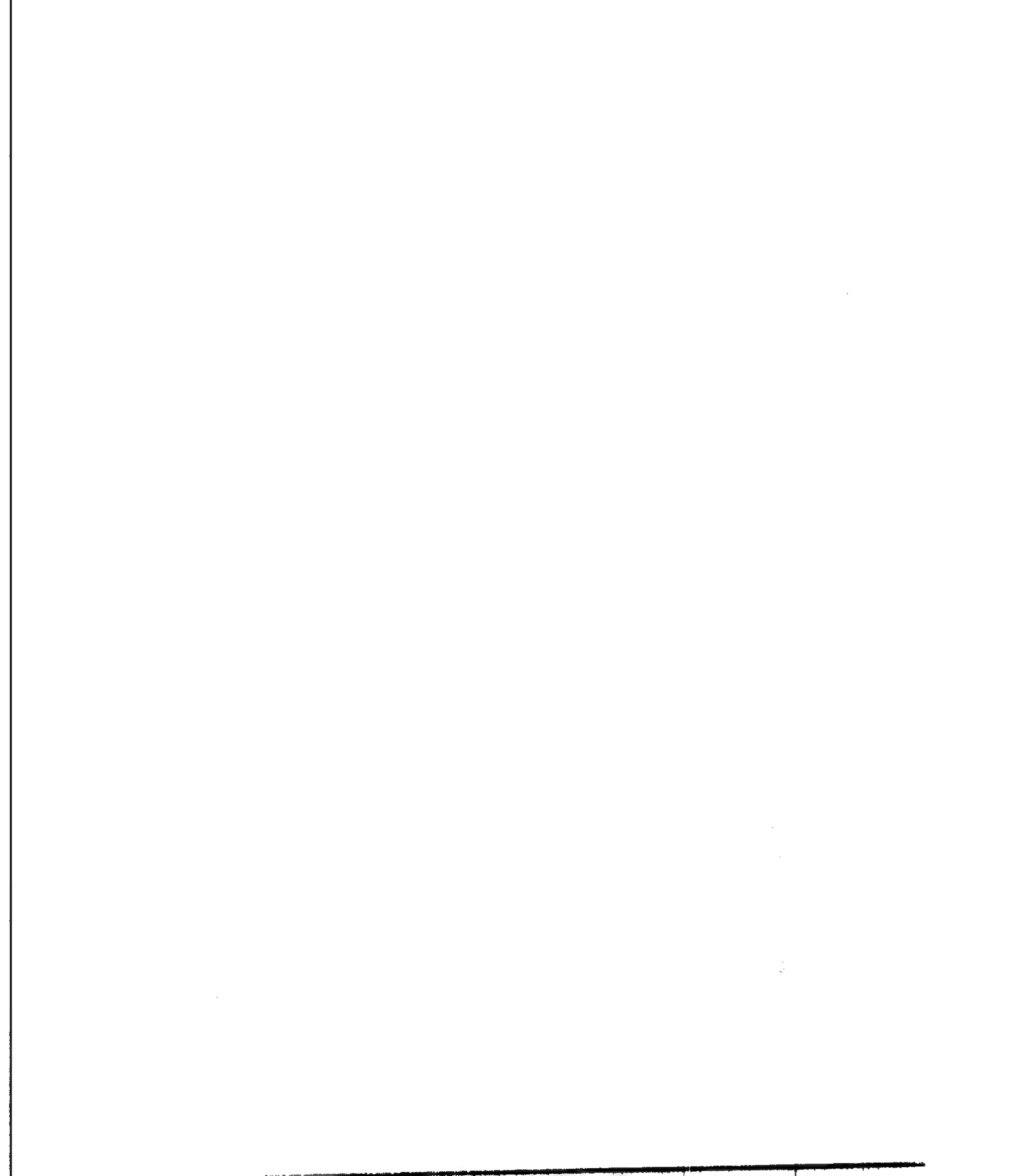
المَبْحَثُ الأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي المُفَسَّرِ وَالنَّصِّ.

المَبْحَثُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الظَّاهِرِ وَالمُؤَوَّلِ.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي المَنْطُوقِ وَالمَفْهُومِ.

المَبْحَثُ الرَّابِعُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الحَقِيقَةِ وَالمَجَازِ.

* * *



الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْمُفَسَّرِ وَالنَّصِّ

الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْمُفَسَّرِ

قاعدة: تَفْسِيرُ الرَّاوِي أَوْلَى مِنْ تَفْسِيرِ غَيْرِهِ: ١٢٩/١٤

إنه الرجوع إلى تفسير الراوي، ولاسيما الصحابي الذي كان ناقلًا مباشرًا من رسول الله ﷺ سواء كان تفسيره بقوله، أو فعله؛ كما فسر ابن عمر - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - حديث: «الْمُتَبَايِعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا»[١]؛ لتفرق الأبدان؛ حيث كان إذا باع أو اشترى شيئًا، يمشي خطوات؛ ليلزم البيع، وهذا رأي الجمهور، خلافًا لمشهوري الحنفية؛ كالكرخي، وأبي بكر الرازي، وكذا الإمام الشافعي؛ الذي قال: «كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرته لحاججته»[٢]، وقد بنوا رأيهم هذا على أدلة؛ منها:

١- ق الظَّاهِرُ حُجَّةٌ:

وبيانه أن الحديث إذا كان له ظاهر، يُرجع إليه؛ لأن الحجة في ظواهر الشريعة، لا في مذاهب الرواة[٣].

٢- العبرة بألفاظ الشارع لا بمذهب الراوي:

وذلك أن الحجة في لفظ صاحب الشرع، لا في مذهب الراوي؛ فوجب المصير إلى الحديث[٤].

وأما الجمهور؛ كالحنابلة، والشافعية؛ ومنهم: الأستاذان أبو إسحاق، وأبو منصور،

---

(١) أخرجه البخاري في باب: إذا بيَّن البيّعان ولم يكتما ونصحا، وباب: إذا خير صاحبه بعد البيع من كتاب البيوع، ومسلم في باب: ثبوت خيار المجلس للمتابعين في كتاب البيوع.

(٢) تيسير التحرير، ٧١/٣.

(٣) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٣٧١.

(٤) نفس المصدر، والصفحة.

وابن فورك، والكيا الهراسي، وسُلَيم، والرازي[١]، فقد رجحوا تفسير الراوي؛ لأدلة؛ منها:

١ـ الاطلاع بأحوال الرواية:

وذلك أن الصحابي الراوي اطلع على أحوال الرواية، وعرفها أكثر من غيره؛ فكان تفسيره أولى من غيره[٢].

٢ـ مشاهدة القرائن الحالية أو المقالية يرجح بها:

لأن الصحابي باشر المتكلم، وعرف ظروفها، والحال والمقال؛ وهذا كله يقتضي ترجيح تفسيره[٣].

٣ـ وبيانه قياس تفسيره على تقليده في اللازم؛ أي: فيما يلزم تقليد الصحابي فيه، وهو ما يرويه من غير تأويل، ووجه الشبه أن مدار كل منهما ظهور أنه أخذه عن النبي ﷺ على ما يقتضيه ظاهر حاله.

٤ـ القياس:

تفسير الصحابي على بيانه، قال الإمام الشوكاني: «إذا كان الخبر محتملًا لمعنيين متنافيين، فاقتصر الراوي على تفسيره بأحدهما، فإن كان المقتصر إلى أحد المعنيين هو الصحابي، كان تفسيره كالبيان لما هو المراد»[٤].

وهناك رأي تفصيلي؛ حيث قال عبد الجبار، وأبو الحسين البصري: «إن علم أن الصحابي إنما صار إلى تأويله؛ لعلمه بقصد النبي ﷺ، وجب العمل به، وإن جهل ذلك، وجاز كونه لدليل ظهر له من نص، أو قياس، أو غيرهما، وجب النظر في ذلك الدليل، فإن اقتضى ما ذهب إليه، صير إليه، وإلا وجب العمل بالظاهر»[٥].

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٢/٥٥٧.
(٢) انظر: تيسير التحرير، ٣/٧١.
(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٣٧١.
(٤) إرشاد الفحول، للشوكاني، ٥٩.
(٥) تيسير التحرير، ٣/٧٢.

فأما عن رأي الإمام الشافعي، ومن معه فإنه ليس يخفى عليه أن الصحابي الراوي يحرم عليه ترك الظاهر؛ إلا لما يوجبه؛ أي: ترك الظاهر، فلولا تيقنه؛ أي: الراوي له؛ أي: بما يجب عليه تركه لم يترك، ولو سلم انتفاء تيقنه به، فلولا أغلبيته؛ أي: الظن بما يوجب تركه، لم يتركه، ولو سلم انتفاء أغلبية الظن، لم يكن عنده إلا مجرد الظن، فشهوده؛ أي: الراوي، ما هناك من قرائن الأحوال عند المقال، يرجح ظنه بالمراد على ظن غيره؛ فيجب الراجح؛ أي: العمل به؛ وبه أي: شهود ذلك، أو بهذا التقرير يندفع تجوز خطئه؛ لظن ما ليس دليلًا دليلًا؛ لبعد ذلك مع علمه بالموضوعات اللغوية، ومواضع استعمالها، وحال المتكلم وعدالته، والمستدعية للتأمل في أمر الدين؛ ومنه؛ أي: من ترك الظاهر؛ لدليل لا من العمل ببعض المحتملات[1].

بل إن رأي الجمهور القائل بتفسير الصحابي، والعمل به هو الذي نقله أبو الطيب عن مذهب الشافعي، وذكر أنه رجع إلى تفسير ابن عمر - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - في التفرق في خيار المجلس بالأبدان، وإلى تفسيره حبل الحبلة ببيعه إلى نتاج النتاج، وإلى قول عمر ﷺ في هاء وهاء: «إنه القابض في مجلس العقد»[2].

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ فقد ذكر «الموفق» وهو بصدد حديثه عن الشهادة بشاهد ويمين؛ حيث قال: «قال أحمد، ومالك في الشاهد واليمين: «إنما يكون في الأموال خاصة، لا يقع في حد، ولا نكاح، ولا طلاق، ولا عتاقة، ولا قتل».

وقد قال الخرقي: «إذا ادعى العبد أن سيده أعتقه، وأتى بشاهد، حلف مع شاهده، وصار حرًّا»، ونص عليه أحمد، وقال - في شريكين في عبد، ادعى كل واحد منهما أن شريكه أعتق حقه منه، وكانا معسرين، عدلين: «للعبد أن يحلف مع كل واحد منهما، ويصير حرًّا، أو يحلف مع أحدهما، ويصير نصفه حرًّا»، فيخرج مثل هذا في الكتابة، والولاء، والوصية، والوديعة، والوكالة، فيكون في الجميع روايتان، ما خلا العقوبات البدنية والنكاح وحقوقه؛ فإنها لا تثبت بشاهد ويمين قولًا واحدًا، قال القاضي المنقول عليه في جميع ما ذكرناه: «إنه لا يثبت إلا بشاهدين»، وهو قول الشافعي، وروى

---

(١) تيسير التحرير، ٧٢/٣.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٥٥٧/٢، ٥٥٨.

الدارقطني[١] بإسناده، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: «اسْتَشَرْتُ جِبْرِيلَ فِي الْقَضَاءِ بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ، فَأَشَارَ عَلَيَّ فِي الأَمْوَالِ لَا تَعْدُ ذَلِكَ»، وقال عمرو بن دينار، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ «قضى بالشاهد واليمين في الأموال، وتفسير الراوي أولى من تفسير غيره». رواه الإمام أحمد، وغيره بإسنادهم[٢][٣].

* * * * *

المَطْلَبُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي النَّصِّ.

النَّصّ: ٢٧٢/٨

لقد عُرِّف النص لغة بتعاريف متعددة؛ منها:

- أن النص من السير، وهو أرفعه[٤].
- وقيل: «إنه الظهور والارتفاع»[٥].
- ومنها ما حكاه الجوهري وغيره؛ هو بلوغ الشيء منتهاه وغايته على آخره[٦].
- وقيل: «هو أرفع إلى غاية ما ينبغي»[٧].

ويمكن الجمع بين هذه الأقوال في كون النص: «ما بلغ قوة في الظهور؛ بحيث بلغ الغاية والأرفع».

وأما اصطلاحًا:

فما وقفت عليه هو أنه يقال: «نص الشافعي»؛ فيقال لألفاظه: «نصوص»؛

(١) لم أجده عند الدارقطني في سننه، وعزاه السيوطي إلى أبي نعيم، وابن منداد في المعرفة، والديلمي في الجامع الكبير، ١٠٥/١.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسكر، وأبو داود في القضاء باليمين والشاهد من كتاب الأقضية، وأخرجه مسلم في باب: القضاء باليمين والشاهد من كتاب الأقضية بدون بلفظ نعم في الأموال.

(٣) المغني، لابن قدامة، ١٢٨/١٤، ١٢٩.

(٤) انظر: الإحكام، للباجي، ١٨٩.

(٥) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ٤٦٢/١.

(٦) انظر: منهاج الأصول، ٦٠/٢.

(٧) شرح مختصر الروضة، ٥٥٣/١.

باصطلاح أصحابه قاطبة[1]، ويقال: «حكاية اللفظ على صورته»؛ كما يقال: «هذا نص كلام فلان»[2]؛ ويقال: «إنه مجرد لفظ الكتاب والسنة»؛ فيقال: «الدليل إما نص، أو معقول»، وهو اصطلاح الجدليين؛ يقولون: «هذه المسألة تمسك فيها بالنص، وهذه بالمعنى والقياس»[3].

وقيل: «إن النص ما يذكر في باب القياس، وهو مقابل الإيماء»[4]، وقيل: «إن النص هو الذي لا يحتمل التأويل»؛ أي: «لا يحتمل إلا معنى واحدًا»[5]، وقيل: «إنه الصريح في معناه، والصريح الخالص من كل شيء»؛ ومعنى كون النص هو الصريح في معناه، كونه خالص الدلالة عليه، لا يشوبه احتمال دلالته على غيره[6].

ويظهر من خلال هذه التعاريف أن الأولى منها تتسم بالخصوص، أما التعاريف الباقية، فتتكامل وتتلاقى في كون النص لا يحتمل التأويل، وقد ذكر صاحب «شرح مختصر الروضة»: «أن للعلماء في النص ثلاثة اصطلاحات[7]: أحدها: ما دل على معنى قطعًا، ولا يحتمل غيره قطعًا، إلا أن هذا ليس من جميع الوجوه، وإنما شرطه ألا يحتمل التأويل من وجه ما؛ فيكون نصًّا من ذلك الوجه، وإن كان عامًّا، أو ظاهرًا، أو مجملًا من وجه آخر؛ وذلك نحو قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]؛ فهذا نص في الأربعة الأشهر، وفي العشر، وعام في الأزواج، فهذا النص إذا وجب المصير إليه والعمل به، إلا أن نجد ناسخًا، أو معارضًا»[8].

---

(١) البحر المحيط للزركشي، ١/٤٦٢.

(٢) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ١/٤٦٢؛ والإسنوي، على منهاج الأصول، ٢/٦٠.

(٤) البحر المحيط، للزركشي، ١/٤٦٢.

(٥) انظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ١٨٩؛ وانظر: البحر المحيط، للزركشي، ١/٤٦٤؛ والمستصفى، للغزالي، ١/٣٨٤.

(٦) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ١/٥٥٣.

(٧) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٨) إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ١٨٩، ١٩٠.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ قال «الموفق» ـ عن جواز أخذ الأب من مال ولده ما شاء ـ: «وللأب أن يأخذ من مال ولده ما شاء، ويتملكه مع حاجة الأب إلى ما يأخذه، ومع عدمها، صغيرًا كان الولد أو كبيرًا؛ بشرطين:

أحدهما: أن لا يجحف بالابن، ولا يضر به، ولا يأخذ شيئًا تعلقت به الحاجة.

الثاني: أن لا يأخذ من مال ولده، فيعطيه الآخر، نصَّ عليه أحمد في رواية إسماعيل بن سعيد؛ وذلك لأنه ممنوع في تخصيص بعض ولده بالعطية من مال نفسه؛ فلأن يمنع من تخصيصه بما أخذ من مال ولده الآخر أولى، وقد روي أن مسروقًا زوَّج ابنته بصداق عشرة آلاف، فأخذها وأنفقها في سبيل اللَّه، وقال للزوج: «جهز امرأتك»، وقال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي: «ليس له أن يأخذ من مال ولده إلا بقدر حاجته»؛ لأن النبي ﷺ قال: «إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ؛ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا». متفق عليه[1].

وروى الحسن أن النبي ﷺ قال: «كُلُّ أَحَدٍ أَحَقُّ بِكَسْبِهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ». رواه سعيد في سننه[2] وهذا نص»[3].

النَّصُّ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ: ١٤/٤

وهذا قضاء الشرع وحكمه فيه؛ أي: أنه لا يُترك إلا بنسخ؛ لأن النسخ رافع لحكم المنسوخ، نصًّا كان أو غيره، أما مع عدم النسخ ونصية اللفظ، فيحرم تركه؛ بدليل:

١ـ من القرآن الكريم:

قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ إلى قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ﴾ [طه: ١٢٤]، وأشباههما من الآيات، وإن لم يكونا سواء من كل وجه، إلا أن بينهما قدرًا مشتركًا، وهو الترك

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحج باب: الخطبة أيام مِنى، ومسلم في كتاب الحج باب: حجة النبي ﷺ.

(٢) أخرجه البيهقي السنن الكبرى في باب: من قال: يجب على الرجل مكاتبة عبده ... من كتاب المكاتب عن حبان بن أبي جبلة.

(٣) المغني، لابن قدامة، ٢٧٢/٨.

مراغمة واجتراء على الشرع، وتارك النص يكون عنادًا ومراغمة للشرع؛ فيدخل تاركه على هذا الوجه، أما فيما يتعلق بتطبيقات هذه القاعدة؛ فيقول «الموفق» ـ عما يجزئ في زكاة الغنم ـ: «ولا يجزئ في الغنم المخرجة في الزكاة إلا الجذع من الضأن، والثني من المعز، وكذلك شاة الجبران، وأيهما أخرج أجزأه، ولا يعتبر كونها من جنس غنمه، ولا جنس غنم البلد؛ لأن الشاة مطلقة في الخبر الذي ثبت به وجوبها، وليس غنمه، ولا غنم البلد سببًا لوجوبها؛ فلم يتقيد بذلك؛ كالشاة الواجبة في الفدية، تكون أنثى، فإن أخرج ذكرًا لم يجزئه؛ لأن الغنم الواجبة في نصبها إناث، ويحتمل أن يجزئه؛ لأن النبي ﷺ أطلق لفظ الشاة[1]؛ فدخل فيه الذكر والأنثى؛ ولأن الشاة إذا تعلقت بالذمة، دون العين، أجزأ فيها الذكر؛ كالأضحية، فإن لم يكن غنم، لزمه شراء شاة، وقال أبو بكر: «يخرج عشرة دراهم قياسًا على شاة الجبران».

ولنا أن النبي ﷺ[2] نص على الشاة؛ فيجب العمل بنصه»[3].

وقاعدة: النَّصُّ يُقَدَّمُ عَلَى الاجْتِهَادِ: ١٦٧/٨

سبق القول: «إن النص هو الذي لا يحتمل التأويل، فهو صريح فيما يدل عليه إلى درجة القطع»؛ وعليه فليست دلالته على معناه واستفادة الحكم منه موضع اجتهاد، وعليه فما كان قطعي الدلالة فلا اجتهاد فيه، فكيف يقدم الاجتهاد على النص؟!

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» ـ عن امتناع نقض ما حماه النبي ﷺ؛ حيث قال: «وما حماه النبي ﷺ، فليس لأحد نقضه، ولا تغييره مع بقاء الحاجة إليه، ومن أحيا منه شيئًا، لم يملكه، وإن زالت الحاجة إليه، ففيه وجهان، وما حماه غيره من الأئمة فغيره هو أو غيره من الأئمة، جاز، وإن أحياه إنسان ملكه في أحد الوجهين؛ لأن حمى الأئمة اجتهاد، وملك الأرض بالإحياء نص، والنص يُقدَّم على الاجتهاد»[4]. كما أن:

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة، ٥٥٥/١.
(٢) الحديث الذي رواه أبو داود في باب: زكاة السائمة من كتاب الزكاة.
(٣) المغني، لابن قدامة، ١٤/٤.
(٤) المغني، لابن قدامة، ١٦٧/٨.

قاعـدة: النَّصُّ يُقَدَّمُ عَلَى عُمُومِ غَيْرِهِ: ٥١٦/٢

فالنص لكونه لا يحتمل التأويل؛ أصبح في معنى الخاص بالنسبة للعام؛ فيقدم عليه؛ بناء على قاعدة: الْخَاصُّ مُقَدَّمٌ عَلَى الْعَامِّ.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» ـ عن صلاة الصبح ـ : «ولو طلعت الشمس، وهو في صلاة الصبح، أتمها، وقال أصحاب الرأي: «تفسد؛ لأنها صارت في وقت النهي».

ولنا ما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «إِذَا أَدْرَكَ أَحَدُكُمْ سَجْدَةً مِنْ صَلَاةِ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ، فَلْيُتِمَّ صَلَاتَهُ، وَإِنْ أَدْرَكَ سَجْدَةً مِنْ صَلَاةِ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ، فَلْيُتِمَّ صَلَاتَهُ». متفق عليه[1]. وهذا نص في المسألة يقدم على عموم غيره»[2].

* * * * *

(١) أخرجه البخاري في باب: من أدرك ركعة من العصر قبل الغروب، من كتاب مواقيت الصلاة، ومسلم في باب: من أدرك ركعة من الصلاة، فقد أدرك تلك الصلاة من كتاب المساجد.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٥١٦/٢.

الْمَبْحَثُ الثَّانِي
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الظَّاهِرِ وَالْمُؤَوَّلِ

الْمَطْلَبُ الْأَوَّلِ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الظَّاهِرِ.

قاعـدة: الظَّاهِرُ لَا يَزُولُ بِمُجَرَّدِ الشُّبَهِ وَالظَّنِّ: ٣٧٦/٨

من الأدلة الشرعية التي يجب اتباعها والعمل بها الظَّاهِرُ؛ بدليل:

١- إجماع الصحابة:

فقد أجمع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ(١).

٢- القياس:

وبيان ذلك أن العمل بالظواهر الشرعية ضروري في الشرع؛ كالعمل بأخبار الآحاد؛ وإلا لتعطلت غالب الأحكام؛ فإن النصوص معوزة جدًّا، كما أن الأخبار المتواترة قليلة جدًّا(٢)؛ وعليه، فإذا كان حكم الظاهر هو الاتباع، والعمل به، فإنه لا يُعدل عنه إلا بتأويل مستساغ، أما ترك الظاهر؛ لاحتمال رجحان الشبه والظن، فلا؛ بدليل:

أن في ذلك ترك ما فيه الدليل إلى ما لا دليل فيه، وهذا باطل، أو هو ترك الدليل الراجح في مقابل المرجوح، وهذا لا يجوز، بل هو أقبح وأفحش؛ ومثاله كمن يقول - في قوله - تَعَالَى - في الخمر والميسر والأنصاب والأزلام: ﴿رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] -: «هنا الأمر على الندب، وقوله - سبحانه وتعالى - بعد ذلك -: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١]، هو صيغة استفهام، لا يفيد الأمر»؛ فيكون الخمر على هذا مكروهًا لا حرامًا، فإن هذا مراغمة لخطاب الشرع؛ إذ الأمر باجتناب ذلك ظاهر في الإيجاب... وصيغة هل أنتم منتهون هي عرف في استعمال العرب؛ بمعنى: انتهوا(٣).

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٤٣٦/٣.

(٢) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة، ٥٦٠/١.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» - عن إلحاق القافة الولد بكافر أو رقيق -: «وإن ألحقته القافة بكافر، أو رقيق، لم يحكم بكفره، ولا رقه؛ لأن الحرية والإسلام ثبتا له؛ بظاهر الدار، فلا يزول ذلك بمجرد الشبه والظن؛ كما لم يزل ذلك بمجرد الدعوى من المنفرد، وإنما قبلنا قول القائل في النسب؛ للحاجة إلى إثباته؛ ولكونه غير مخالف للظاهر؛ ولهذا اكتفينا فيه بمجرد الدعوى من المنفرد، فلا حاجة إلى إثبات رقه وكفره، وإثباتهما يخالف الظاهر»[(١)].

وقاعدة: الصَّرِيحُ إِذَا صُرِفَ عَنْهُ بِدَلِيلٍ صَارَ ظَاهِرًا فِي غَيْرِهِ: ١٠/٣٧٤

فالصريح في معناه هو الخالص في كل شيء، وهو ما يطلق عليه الفقهاء الأصوليون اسم النص، ومعنى كون النص هو الصريح في معناه؛ أي: أنه خالص الدلالة عليه، لا يشوبه احتمال دلالة على غيره[(٢)].

أما إذا صُرف عن الصريح بدليل، كنا بصدد الظاهر؛ ذلك بناء على:

قاعدة: الظَّاهِرُ مَا يَحْتَمِلُ مَعْنَيَيْنِ فَزَائِدًا[(٣)]، والصريح هنا إذا صرف عنه بدليل، صار يحتمل معنيين، وهذا هو الظاهر في غيره.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ قال «الموفق» - عن صيغ الطلاق -: «وقال القاضي - فيما إذا نظر إلى امرأته وأجنبية، فقال: «إحداكما طالق»، وقال: «أردت الأجنبية»، فهل يقبل؟ -: «على روايتين»، وقال الشافعي: «يقبل ههنا، ولا يقبل فيما إذا قال: «زينب طالق»، وقال: «أردت أجنبية اسمها زينب»؛ لأن زينب لا يتناول الأجنبية بصريحه، بل من جهة الدليل، وقد عارضه دليل آخر؛ وهو أنه لا يطلق غير زوجته؛ فصار اللفظ في زوجته أظهر، فلم يقبل خلافه، فأما إذا قال: «إحداهما»، فإنه يتناول الأجنبية بصريحه»، قال أصحاب الرأي، وأبو ثور: «يقبل في الجميع؛ لأنه فسر كلامه بما

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٨/٣٧٦.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة، ١/٤٥٤.

(٣) انظر: إحكام الفصول، للباجي، ١٩٠.

يحتمله».

ولنا أنه لا يحتمل غير امرأته على وجه صحيح؛ فلم يقبل تفسيره بها؛ كما لو فسر كلامه بما لا يحتمله، وكما لو قال: «زينب طالق» عند الشافعي، وما ذكروه من الفرق، لا يصح؛ فإن «إحداكما» ليس بصريح في واحدة منهما، إنما يتناول واحدة لا يعينها، و«زينب» يتناول واحدة لا يعينها، ثم تعينت الزوجة؛ لكونها محل الطلاق، وخطاب غيرها به عبث؛ كما إذا قال: «إحداكما طالق»، ثم لو تناولها بصريحه، لكنه صرفه عنها دليل؛ صار ظاهرًا في غيرها»[1].

* * * * *

المَطْلَبُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي التَّأْوِيلِ:

قاعـدة: اللَّفْظُ المُحْتَمَلُ لَا يُصْرَفُ إِلَى أَحَدِ مُحْتَمَلَاتِهِ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ أَوْ دَلِيلٍ صَارِفٍ إِلَيْهِ: ٤٧١/١٣

اللفظ المحتمل لا يصرف إلى أحد محتملاته إلا بدليل؛ بناء على:

١ـ قاعدة: لَا يُتْرَكُ الظَّاهِرُ مِنْ غَيْرِ مُعَارِضٍ[2]:

وبيانه أن التأويل صرف اللفظ عن ظاهره، وكان الأصل حمله على ظاهره، فالواجب أن يعضد التأويل بدليل من خارج؛ لئلا يكون تركًا للظاهر من غير معارض.

٢ـ التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له بدليل يعضده، فالقول «بدليل يعضده»؛ احتراز عن التأويل من غير دليل؛ فإنه لا يكون تأويلًا صحيحًا[3]؛ ومن ثم كان صرف الظاهر على غير مدلوله من غير دليل باطلًا.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» ـ عن القسم بأمانة الله ـ: «قال القاضي: «لا يختلف المذهب في أن الحلف بأمانة الله يمين مكفرة»، وبهذا قال أبو حنيفة، وقال

(١) المغني، لابن قدامة، ٣٧٤/١٠.
(٢) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ٤٨٣/٣.
(٣) انظر: الإحكام، للآمدي، ١٩٩/٢.

الشافعي: «لا تنعقد اليمين بها، إلا أن ينوي الحلف بصفة الله ـ تَعَالَى ـ؛ لأن الأمانة تطلق على الفرائض، والودائع، والحقوق؛ قال الله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وقال ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]؛ يعني: الودائع والحقوق، وقال النبي ﷺ: «أَدِّ الأَمَانَةَ إِلَى مَنِ ائْتَمَنَكَ، وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ»[١]»، وإذا كان اللفظ محتملًا، لم يصرف إلى أحد محتملاته إلا بنية، أو بدليل صارف إليه»[٢].

وقاعدة: لَا يَصِحُّ حَمْلُ الحَدِيثِ عَلَى مَا يُخَالِفُ الإِجْمَاعَ: ٣٥٢/٤

في إطار التأويل لا يصح حمل الحديث على ما يخالف الإجماع؛ بدليل:

١ـ ق: القَطْعِيَّاتُ لَا تُعَارِضُهَا الظَّنِّيَّاتُ:

فالإجماع إن كان قطعيًا إن عارضه الحديث بوجه، حمل على ما لا يخالف الإجماع؛ لأن القطعي هنا معارض بالظني، وهذا لا يجوز؛ بناء على قاعدة: القَطْعِيَّاتُ لَا تُعَارِضُهَا الظَّنِّيَّاتُ.

٢ـ الإجماع لا ينقض:

وحمل الحديث على مخالفة الإجماع هو في الحقيقة نقض للإجماع، وهذا غير سائغ.

وقد طبق «الموفق» هذه القاعدة في معرض حديثه عن الخلاف في إفساد الحجامة صوم الحاجم والمحجم؛ حيث قال: «إن الحجامة يفطر بها الحاجم والمحجوم، وبه قال إسحاق، وابن المنذر، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة، وهو قول عطاء، وعبد الرحمن ابن مهدي، وكان الحسن، ومسروق، وابن سيرين، لا يرون للصائم أن يحتجم، وكان

---

(١) أخرجه أبو داود في باب: في الرجل يأخذ حقه من تحت يده، من كتاب البيوع سنن أبي داود، والترمذي في باب: حدثنا... من كتاب البيوع، والدارمي في سننه في باب: أداء الأمانة... من كتاب البيوع.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٤٧١/١٣.

جماعة من الصحابة يحتجمون ليلًا في الصوم؛ منهم: ابن عمر، وابن عباس، وأبو موسى، وأنس، ورخَّص فيها أبو سعيد الخدري... على أننا قد ذكرنا الحديث الذي فيه باب علة النهي عن الحجامة، وهي الخوف من الضعف؛ فيبطل التعليل بما سواه، أو يكون كل واحد منهما علة مستقلة، على أن الغيبة لا تفطر الصائم إجماعًا، فلا يصح حمل الحديث على ما يخالف الإجماع»[1].

٣ـ وق: كُلُّ تَأْوِيلٍ خَالَفَ صِفَةَ الرِّوَايَةِ، وَحُمِلَ مَحْمَلًا فَاسِدًا، فَهُوَ ظَاهِرُ الْفَسَادِ جِدًّا: ٣/٣١٤

إن التأويل الذي يحمل في الحديث على جهة من مخالفة لصفة الرواية، فحكمه أنه ظاهر الفساد؛ بدليل:

ق: إِذَا اخْتَلَّتِ الصِّفَةُ اخْتَلَّ الْمَوْصُوفُ:

وبيانه أن حمل الحديث على جهة مخالفة لصفة الرواية يعني إلغاء الصفة وعدم الالتفات إليها، وإلغاؤها إخلال بها، وكل إخلال بالصفة إخلال بالموصوف؛ لأن الصفة مع الموصوف؛ كالشرط مع المشروط، وعليه فإلغاء صفة الرواية، وعدم الالتفات إليها، هو إلغاء للرواية، وحكم هذا العمل البطلان.

وقد طبق «الموفق» هذه القاعدة في معرض حديثه عن صفة صلاة الخوف؛ حيث قال: «الوجه الخامس أن يصلي بالطائفه الأولى ركعتين ولا يسلم، ثم تسلم الطائفة، وتنصرف، ولا تقتضي شيئًا، وتأتي الطائفة الأخرى، فيصلي بها ركعتين ويسلم بها، ولا تقتضي شيئًا، وهذا مثل الوجه الذي قبله، إلا أنه لا يسلم في الركعتين الأوليين؛ لما روى جابر، قال: «أقبلنا مع النبي ﷺ حتى إذا كنا بذات الرقاع، فذكر الحديث؛ قال: وكانت لرسول الله ﷺ أربع ركعات، وللقوم ركعتان». متفق عليهما[2].

وتأول القاضي هذا على أن النبي ﷺ صلى بهم كصلاة الحضر، وإن كل طائفة قضت ركعتين، وهذا ظاهر الفساد جدًّا؛ لأنه يخالف صفة الرواية»[3].

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٤/٣٥٠، ٣٥٢.

(٢) أخرجه البخاري في باب: غزوة ذات الرقاع من كتاب المغازي، ومسلم في باب: صلاة الخوف من كتاب صلاة المسافرين.

(٣) المغني، لابن قدامة، ٣/٣١٣، ٣١٤.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي المَنْطُوقِ وَالمَفْهُومِ

المَطْلَبُ الأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي المَنْطُوقِ

قاعدة: المَنْطُوقِ مُقَدَّمٌ عَلَى التَّعْلِيلِ: ١٣/٣٠٢-٣٠٣.

بدون خوض في تعريف المنطوق، أقول: «إن منطوق المنقول يقدم على التعليل»؛ وذلك لأن:

١ـ منطوق المنقول أصل بالنسبة للتعليل، والأصل مقدم على الفرع:

فالتعليل منصب على منطوق المنقول؛ لأن لفظ التعليل يوحي بالإضافة إلى شيء، تعليل ماذا؟ فالتعليل مضاف، والمعلل مضاف إليه، فالتعليل تابع والمعلل متبوع؛ ومثاله دلالة الإيماء التي هي اقتران الوصف بحكم لو لم يكن الوصف، أو نظيره للتعليل؛ لكان ذلك الاقتران بعيدًا عن فصاحة كلام الشارع؛ وكان إتيانه بالألفاظ في غير مواضعها، مع كون كلام الشارع منزهًا عن الحشو الذي لا فائدة فيه[1]، يقول الشربيني على البناني: «ثم إن المصنف ترك من توابع المنطوق دلالة الإيماء»[2].

٢ـ قاعدة: مُقَدِّمَاتُ المَنْطُوقِ أَقَلُّ مِنْ مُقَدِّمَاتِ القِيَاسِ المُتَضَمِّنِ لِلتَّعْلِيلِ فَيَكُونُ أَقَلَّ خَلَلًا:

وبالتالي يكون المنطوق مقدمًا على التعليل، وبيانه أن الاعتراض على الاستدلال بالقرآن من ثمانية أوجه[3]، وعلى الاستدلال بالسنة من ثلاثة أوجه[4]، أما الاعتراض

(١) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ١٢٥/٤.
(٢) شرح الشربيني على البناني، ٢٣٥/٢.
(٣) انظر: كتاب المعونة في الجدل، للشيرازي، ١٤٥: ١٥٤.
(٤) انظر: نفس المصدر، ١٥٧، ١٩٨.

على القياس فمن خمسة عشر وجهًا[1]؛ وما كان أقل اعتراضًا كان مقدمًا.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» - عن الذبح بالعظم غير السن -: «وأما العظم غير السن، فمقتضى إطلاق قول أحمد، والشافعي، وأبي ثور، إباحة الذبح به، وهو قول مالك، وعمرو بن دينار، وأصحاب الرأي، وقال ابن جريج: «يذكى بعظم حمار، ولا يذكى بعظم القرد؛ لأنك تصلي على الحمار، وتسقيه في جفنتك»، وعن: أحمد «لا يذكى بعظم ولا ظفر»، وقال النخعي: «لا يذكى بالعظم والقرن»؛ ووجهه أن النبي ﷺ قال: «مَا أَنْهَرَ الدَّمَ، وَذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ، فَكُلُوا، لَيْسَ السِّنَّ وَالظُّفُرَ، وَسَأُحَدِّثُكُمْ؛ أَمَّا السِّنُّ فَعَظْمٌ، وَأَمَّا الظُّفُرُ فَمُدَى الْحَبَشَةِ»[2]؛ فعلله بكونه عظمًا، فكل عظم فقد وجدت فيه العلة، والأول أصح إن شاء اللَّه - تَعَالَى -؛ لأن العظم دخل في عموم اللفظ المبيح، ثم استثنى السن والظفر خاصة؛ فيبقى سائر العظام داخلا فيما يباح الذبح به، والمنطوق مقدم على التعليل»[3].

وقاعـدة: المَنْطُوقُ يُقَدَّمُ عَلَى المَفْهُومِ: ١٣/٣٧١

ويقدم المنطوق أيضًا على مفهوم المخالفة عند القائلين بها.

- بدليل:

١- المنطوق ظاهر الدلالة؛ لظهور دلالة المنطوق، وبعده عن الالتباس[4]، والقاعدة: أن الظَّاهِرَ حُجَّةٌ مَا لَمْ تَكُنْ هُنَاكَ قَرِينَةٌ تَصْرِفُهُ عَنْ هَذَا الظَّاهِرِ بِخِلَافِ المَفْهُومِ.

وقاعدة: المُتَّفَقُ عَلَيْهِ يُقَدَّمُ عَلَى المُخْتَلَفِ فِيهِ:

لأن المنطوق متفق عليه، والمفهوم مختلف فيه، فالأحناف - مثلا - لا يقولون

---

(١) انظر: نفس المصدر، ٢٢٣، ٢٦٥.

(٢) أخرجه البخاري في باب: قسمة الغنم، وباب: من عدل عشرًا من كتاب الشركة، وأبو داود في الذبيحة بالمروة من كتاب الأضاحي.

(٣) المغني، لابن قدامة، ١٣/٣٠٢، ٣٠٣.

(٤) انظر: الإحكام، للآمدي، ٣/٢٦٩.

بالمفهوم[1].

٣ـ قاعدة: مُقَدِّمَاتُ الْمَنْطُوقِ أَقَلُّ مِنْ مُقَدِّمَاتِ الْمَفْهُومِ:

وبيان ذلك أن الاعتراض على الاستدلال بالمنطوق[2] أقل من المفهوم؛ لأن مفهوم المخالف يشترط للعمل به عدة شروط؛ منها:

١ـ ألا تظهر أولوية بالحكم من المذكور، ولا مساواة في المسكوت عنه.

٢ـ ألا يكون خرج مخرج غالب.

٣ـ ألا يكون خرج مخرج تفخيم.

٤ـ ألا يكون خرج جوابًا لسؤال.

٥ـ ألا يكون المنطوق ذكرًا لزيادة امتنان على المسكوت عنه.

٦ـ ألا يكون المنطوق خرج لبيان حكم حادثة اقتضت بيان الحكم المذكور.

٧ـ ألا يكون المنطوق ذكرًا لتقدير جهل المخاطب به، دون جهله بالمسكوت عنه.

٨ـ ألا يكون المنطوق ذكرًا لرفع خوف ونحوه عن المخاطب وغيرها[3].

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» ـ عما يجتنب في الضحايا ـ: «وقال مالك: «إن كان قرنها يدمي، لم يجز، وإلا جاز»، وقال عطاء، ومالك: «إذا ذهبت الأذن كلها، لم يجز، وإن ذهب يسير، جاز»، واحتجوا بأن قول النبي ﷺ: «أَرْبَعٌ لَا تَجُوزُ فِي الْأَضَاحِي»[4]، يدل على أن غيره يجزئ.

ولنا ما روي عن علي رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يضحى بأعضب القرن، والأذن»، قال قتادة: «فسألت سعيد بن المسيب، فقال: «نعم العضب النصف فأكثر

---

(١) انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي، ٤٠٥، ٤٠٧.

(٢) انظر: المعونة في الجدل، للشيرازي، ص١٤٥: ١٥٤، و١٥٧: ١٩٨.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ٤٨٩/٣، وما بعدها.

(٤) أخرجه أبو داود في باب: ما يكره من الضحايا من كتاب الأضاحي، والنسائي في باب: العرجاء من كتاب الأضاحي.

من ذلك»». رواه النسائي، وابن ماجة[(١)].

وعن علي ﷺ: «أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العين والأذن». رواه أبو داود، والنسائي[(٢)]، وهذا منطوق يقدم على المفهوم»[(٣)].

* * * * *

المَطْلَبُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي المَفْهُومِ:

وقاعـدة: مَا خَرَجَ مَخْرَجَ الغَالِبِ لَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِمَفْهُومِهِ: ٥١٧/٩

إذا كان المنطوق خارجًا على الأعم الأغلب، فلا مفهوم له في جانب المسكوت عند القائلين بمفهوم المخالفة؛ كقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣]؛ فتخصيصه بالذكر بمحل النطق إنما كان لأنه الغالب؛ إذ الغالب أن الربيبة إنما تكون في الحجر؛ فلا تحرم، وهذا مذهب الجمهور؛ والدليل على ذلك:

١ـ الإجماع:

قال الإمام القرافي: «إن المفهوم متى خرج مخرج الغالب فليس بحجة إجماعًا»[(٤)].

ولم أدر كيف ذكر الإمام القرافي الإجماع على هذه المسألة في حين أن إمام الحرمين خالف في هذه؛ حيث قال: «بالمفهوم ترجيحًا ما أشعر به اللفظ على القرينة العرفية»[(٥)].

---

(١) أخرجه النسائي في باب: العضباء من كتاب الأضاحي، وابن ماجة في باب: ما يكره أن يُضحى به من كتاب الأضاحي، كما أخرجه أبو داود في باب: ما يكره في الضحايا من كتاب الأضاحي.

(٢) أخرجه أبو داود في باب: ما يكره من الضحايا من كتاب الأضاحي، والنسائي في باب: المقابلة: وهي ما قطع طرف أذنها، وباب: المدابرة: وهي ما قطع من مؤخر أذنها، وباب: الخرقاء: وهي التي يخرق أذنها، في كتاب الأضاحي.

(٣) المغني، لابن قدامة، ٣٧٠/١٣، ٣٧١.

(٤) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٢٧١.

(٥) انظر: البناني على جمع الجوامع، ٢٤٦/١؛ وانظر: المسودة، لآل تيمية، ٣٦٢.

٢ـ قاعدة: إِذَا وُجِدَ سَبَبُ التَّخْصِيصِ بِالذِّكْرِ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَفْهُومٌ:

وبيانه أن كل حكم عام إذا ظهر سبب تخصيصه بالذكر؛ كسؤال سائل، أو حدوث حادثة، فلا مفهوم له[١].

٣ـ اعتبار المقصد:

وذلك أن العلماء قالوا: «إن مفهوم الصفة إذا خرجت مخرج الغالب لا يكون حجة، ولا دال على انتفاء الحكم على المسكوت عنه؛ بسبب أن الصفة الغالبة على الحقيقة تكون لازمة لها في الذهن؛ بسبب الغلبة، فإذا استحضرها المتكلم ليحكم عليها حضرت معها تلك الصفة، فنطق بها المتكلم؛ لحضورها في الذهن، مع المحكوم عليه، لا أنه استحضرها ليفيد بها انتفاء الحكم عن المسكوت عنه، أما إذا لم تكن غالبة، لا تكون لازمة للحقيقة في الذهن، فيكون المتكلم قد قصد حضورها في ذهنه؛ ليفيد بها سلب الحكم عن المسكوت عنه، فلذلك لا تكون الصفة الغالبة دالة على نفي الحكم، وغير الغالبة دالة على نفي الحكم عن المسكوت عنه»[٢].

وأما سبب مخالفة إمام الحرمين في هذا الشرط مع اعتبار ما عداه؛ فذلك راجع لظهور الفرق بأن التقييد في غير هذا مضطر إليه؛ كما في صورة الجهل من المتكلم بحكم المسكوت، أو محتاج إليه كما في صورة جهل المخاطب بحكم المنطوق، دون المسكوت، وإن في التقييد احترازًا عن العبث، وهو إخبار المخاطب بما يعلمه، أو عن الإبهام على المخاطب، وإيقاعه في الشك؛ فإنه لو أطلق له، تردد في عموم الحكم وتخصيصه بأحد القسمين، ولا كذلك موافقة الغالب؛ فإنه لا ضرورة، ولا فائدة معتد بها في التقييد به؛ فكان حمل المقيد على جعله لموافقة الغالب بعيدًا ضعيفًا، وكان الأظهر عنده أنه لنفي الحكم عما عداه المذكور[٣].

هذا فضلا عن أن القرينة العرفية كافية لتخصيص عموم الحكم دون اعتبار لمفهوم

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي، ٢/٢٨٥.

(٢) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٢٧٢.

(٣) حاشية البناني على جمع الجوامع، ١/٢٤٦.

المخالفة هنا؛ وبهذا يكون رأي إمام الحرمين في النهاية موافقًا لرأي الجمهور؛ فلا غرابة أن نجد الإمام القرافي يحكي الإجماع على هذه المسألة.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ قال «الموفق» ـ عما يحرم المصاهرة في ذكر بنات النساء اللاتي دخلن بهن ـ؛ حيث قال: «إلا أنه روي عن عمر، وعلي ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ـ أنهما رخَّصَا فيها، إذا لم تكن في حجره، وهو قول داود؛ لقول الله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣]، قال ابن المنذر: «وقد أجمع علماء الأمصار على خلاف هذا القول، وقد ذكروا حديث عبد الله بن عمرو في هذا»، وقال النبي ﷺ لأم حبيبة: «لَا تَعْرِضْ عَلَيَّ بَنَاتُكُنَّ وَلَا أَخَوَاتُكُنَّ»[1]؛ ولأن التربية لا تأثير لها في التحريم؛ كسائر المحرمات، فأما الآية فلم تخرج مخرج الشرط، وإنما وصفها بذلك تعريفًا لها بغالب حالها، وما خرج مخرج الغالب لا يصح التمسك بمفهومه[2].

ومن ضوابط مفهوم المخالفة هو كونه دليلًا:

قاعدة: دَلِيلُ الخِطَابِ يَكُونُ دَلِيلًا إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلتَّخْصِيصِ بِالذِّكْرِ فَائِدَةٌ سِوَى اخْتِصَاصِهِ بِالحُكْمِ: ٣٣٢/١٢

ومثاله عند ابن قدامة؛ قوله ـ عن حد العبد والأَمَةِ، إذا زنيا ـ: «ولنا ما روى ابن شهاب عن عبيدالله بن عبدالله عن أبي هريرة، وزيد بن خالد، وسئل، قالوا: «سئل رسول الله ﷺ عن الأمَة إذا زنت ولم تحصن، فقال: «إِذَا زَنَتْ فَاجْلِدُوهَا، ثُمَّ إِنْ زَنَتْ فَاجْلِدُوهَا، ثُمَّ إِنْ زَنَتْ فَاجْلِدُوهَا، ثُمَّ إِنْ زَنَتْ فَبِيعُوهَا وَلَوْ بِضَفِيرٍ»»[3]. متفق عليه[4].

---

(١) أخرجه البخاري في باب: الثيبات، وفي باب: الرضاع في المواليات وغيرهن من كتاب النفقات، وأبو داود في باب: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب من كتاب النكاح.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٥١٦/٩، ٥١٧.

(٣) ضفير: حبل.

(٤) أخرجه البخاري في باب: بيع العبد الزاني من كتاب البيوع، وفي باب: كراهية التطاول على الرقيق من كتاب العتق، وفي باب: إذا زنت الأمة من كتاب الحدود، ومسلم في باب: رجم اليهود أهل الذمة في الزنى من كتاب الحدود.

قال ابن شهاب: «وهذا نص في جلد الأَمَة إذا لم تحصن، وهو حجة على ابن عباس، وموافقيه، وداود، وجعل داود عليها مئة إذا لم تحصن، وخمسين إذا كانت محصنة، خلاف ما شرع الله ـ تَعَالَى ـ؛ فإن الله ـ تَعَالَى ـ ضاعف عقوبة المحصنة على غيرها؛ فجعل الرجم على المحصنة، والجلد على البكر، وداود ضاعف عقوبة البكر على المحصنة، واتباع شرع الله أولى».

وأما دليل الخطاب إنما يكون دليلًا إذا لم يكن للتخصيص بالذكر فائدة، سوى اختصاصه بالحكم، ومتى كانت له فائدة أخرى، لم يكن دليلًا؛ مثل أن يخرج مخرج الغالب، أو للتنبيه، أو لمعنى من المعاني»[1].

* * * * *

(١) المغني، لابن قدامة، ٣٣٢/١٢.

الْمَبْحَثُ الرَّابِعُ
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْبَيَانِ وَالْإِبْهَامِ

الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي حَقِيقَةِ الْبَيَانِ وَالْإِبْهَامِ

قاعـدة: **الْبَيَانُ وَاجِبٌ عَلَيْهِ ﷺ: ١/ ١٧٥**

من الواجب عليه ﷺ بيان ما يتعلق بأحكام الشرع؛ واجبها، ومندوبها، وحرامها، ومكروهها، ومباحها؛ بعدة أدلة؛ منها:

١ـ قوله ـ تعَالَى ـ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾.

٢ـ من السنة: فعله ﷺ يبين بقوله؛ مثل قوله لعائشة ـ حين سألته عن قول الله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ⑧﴾ [الانشقاق: ٨] ـ: «إِنَّمَا ذَلِكَ الْعَرْضُ، وَهُوَ لَا يُحْصَى كَثْرَةً».

وكان يبين ـ أيضًا ـ بفعله؛ حيث بيَّن مثلاً كيفية الصلاة والحج بفعله؛ وقال عند ذلك: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»، «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»[١]، إلى غير ذلك.

وكان إقراره بيانًا أيضًا؛ إذا علم بالفعل، ولم ينكره، مع القدرة على إنكاره؛ ومثاله مسألة محرز المدلجي، وغيره[٢].

٣ـ الإجمـاع: أجمعت الأمة على وجوب تبليغ جميع الشرعيات على النبي ﷺ[٣].

٤ـ الاستقراء التام: دل على أن السنة تفصِّل مجمل القرآن، وتبيِّن مُشْكِلَه، وتبسط مختصره، وكل هذا يوضح أن النبي ﷺ بيَّن للناس[٤].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) انظر: الموافقات، للإمام الشاطبي، ٣/٣٠٨، ٣٠٩.

(٤) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٣/٤٨٣.

٥ـ الضرورات الخمس كما تأصلت في القرآن، تفصلت في السنة؛ أي: بيّنتها السنة؛ بما في ذلك حفظ: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال[١].

وقد طبق ابن قدامة هذه القاعدة في معرض حديثه عن الوضوء؛ حيث قال: «وكل من حكى وضوء رسول الله ﷺ، لم يحك أنه تحرز من اغتراف الماء بيده في موضع غسلها، ولو كان هذا يفسد الماء؛ لكان النبي ﷺ أحق بمعرفته؛ ولوجب عليه بيانه لمسيس الحاجة إليه؛ إذ كان هذا لا يُعرف بدون البيان، ولا يتوقاه إلا متحذلق»[٢].

وقاعدة: إِبْهَامُ وَقْتِ بَعْضِ الْعِبَادَاتِ لِلاجْتِهَادِ: ٤٥٣/٤

إن ما لا يستقل بنفسه في المراد منه، حتى بيان وقت عبادته؛ إنما كان ذلك للاجتهاد؛ بدليل:

١ـ إن الإخفاء يقتضي البحث والاجتهاد: وذلك أن حكمة إخفاء وقت بعض العبادات؛ إرادة أن يكرر المسلمون حسناتهم توخيًا لمصادفة وقت هذه العبادة[٣]، وتكرار المسلمين لحسناتهم هو في حقيقته اجتهاد عملي.

٢ـ القياس: قال بعض أهل العلم: « أبهم اللَّه ـ تَعَالَى ـ هذه الليلة ـ ليلة القدر ـ على الأمة؛ ليجتهدوا في طلبها، ويجدُّوا في العبادة في الشهر كله؛ طمعًا في إدراكها؛ كما أخفى ساعة الإجابة في يوم الجمعة؛ ليكثروا من الدعاء في اليوم كله»[٤].

فقد قاسوا إخفاء ليلة القدر؛ أي: وقت هذه العبادة على إخفاء ساعة الإجابة يوم الجمعة؛ بجامع الجد في العبادة.

وهذا كله متعلق بالمكلفين، أما ما يتعلق بالعلماء؛ فإن اللَّه ـ تَعَالَى ـ جعل من الأحكام جليًّا، وجعل منها خفيًّا؛ ليتفاضل الناس في العلم بها، ويثابوا على الاستنباط لها؛ فلذلك جعل منها[٥].

---

(١) انظر: الموافقات، للشاطبي، ٢٧/٤، وما بعدها.
(٢) انظر: الموافقات، ٢٧/٤، وما بعدها.
(٣) المغني، لابن قدامة، ١٧٥/١.
(٤) انظر: التحرير والتنوير، للشيخ الطاهر بن عاشور، ٤٦٢/٣٠.
(٥) البحر المحيط، للزركشي، ٤٥٦/٣.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» - عن تعيين ليلة القدر -: «قال بعض أهل العلم: «أبهم اللَّه - تَعَالَى - هذه الليلة على الأمة؛ ليجتهدوا في طلبها، ويجدُّوا في العبادة في الشهر كله؛ طمعًا في إدراكها؛ كما أخفى ساعة الإجابة في يوم الجمعة؛ ليكثروا من الدعاء في اليوم كله؛ وأخفى اسمه الأعظم في الأسماء، ورضاه في الطاعات؛ ليجتهدوا في جميعها؛ وأخفى الأجل، وقيام الساعة؛ ليجدَّ الناس في العمل؛ حذرًا منهما»»[١].

* * * * *

الْمَطْلَبُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي صُوَرِ الْإِبْهَامِ

الْفَرْعُ الْأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ

قاعدة: الْكَلَامُ عِنْدَ إِطْلَاقِهِ يُحْمَلُ عَلَى حَقِيقَتِهِ إِذَا أَمْكَنَ: ٤٨٧/١٠

ومعناها أن اللفظ متى ورد، وجب حمله على الحقيقة في بابه لغةً وشرعًا أو عرفًا، ولا يُحمل على المجاز إلا بدليل يمنع حمله على الحقيقة؛ من معارض قاطع، أو عرف مشهور[٢].

وصورة المسألة:

١- إذا كانت الحقيقة مستعملة، والمجاز غير مستعمل، أو كانا مستعملين، والحقيقة أغلب استعمالًا، فالعبرة بالحقيقة بالاتفاق؛ بدليل:

أ - الأصل، ولم يوجد ما يعارضه، فوجب العمل به.

ب - وق: اسْتِصْحَابُ هَذَا الْأَصْلِ[٣].

ج - العقل؛ لأنه إذا لم يُحمل على الحقيقة؛ لكنا إما أن نعين حمله على مجازه، أو

(١) المغني، لابن قدامة، ٤٥٣/٤.

(٢) انظر: شرح الروضة، للطوفي، ٥٠٣/١.

(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ٢٢٧/٢؛ وانظر: المحلي على جمع الجوامع، ٣١٢/١.

نجعله مجملًا؛ لتردده بين احتمال الحقيقة والمجاز، والأول باطل باتفاق لم يقل به أحد، والثاني يوجب اختلال مقصود الوضع وهو التفاهم؛ وذلك أن الحكمة في وضع الألفاظ إنما هو إفهام معانيها ودلالتها عليها، فلو جعلت مترددة بين حقائقها ومجازاتها؛ لكانت مجملة، والمجمل شأنه أن يبقى معطلًا موقوفًا على ما يبينه، ولو عطلت جميع الألفاظ، ووقفت على ما بينها، ويعين المراد منها؛ لاختل مقصود الإفهام منها، وهو عكس مقصود حكمة الوضع.

وأيضًا لو لم يكن الأصل في الإطلاق الحقيقة؛ لما فهم أحد المراد بلفظ عند إطلاقه حتى ينظر في الدليل الخارجي المبين، لكن ذلك باطل قطعًا؛ فإن أهل اللغة والشرع تتبادر أفهامهم عند الإطلاق غالب الألفاظ إلى معانيها، وليست تلك المعاني مجازًا باتفاق؛ فتعين أنها حقيقة، وهو المطلوب[1].

٢- وإن هجرت الحقيقة بالكلية بحيث لا ترد في العرف؛ فالعبرة بالمجاز بالاتفاق؛ كما لو حلف ألا يأكل من هذه النخلة، فإنه يحنث بثمرها لا بخشبها، وإن كان هو الحقيقة؛ لأنها قد أميتت بحيث لا تراد في العرف البتة[2].

٣- وإن كانت الحقيقة والمجاز في الاستعمال سواء؛ فالعبرة بالحقيقة أيضًا، منهم من نقل فيه الاتفاق، وليس كذلك، بل حكى الخلاف فيه جماعة؛ منهم: أبو يوسف في «الواضح»، وأما إذا كان يفيد مجازًا متعارفًا، وحقيقة متعارفة، فقد اختلف فيه؛ قال أكثر المتكلمين: «يجب حمله على الحقيقة»، وقيل: «بل يحمل عليهما»، وقال صاحب المصادر: «القول إذا كانت له حقيقة متعارفة فيه، ومجاز متعارف؛ كقوله: «لا أشرب من هذا النهر»، فحقيقة العرفية الكرع، ومجازه أن يغترف منه فيشرب؛ فذهب بعضهم إلى وجوب حمله على الحقيقة لقوتها، وآخرون إلى أنه لا يجب».

قال: «والذي أقوله: «إن حكم هذا القول حكم الحقائق المشتركة؛ لأنه حقيقة في المعنى الأول بحكم الوضع، وحقيقة في المعنى الثاني بحكم العرف الطارئ، وكثرة الاستعمال، وهو حقيقة فيها مشتركة بينهما باعتبار الوضع والعرف وتسميته مجازًا

---

(١) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ١/٥٠٣.

(٢) البحر المحيط، للزركشي، ٢/٢٢٧، ٢٢٨.

خطأ»[١].

٤ـ وأما إذا غلب المجاز في الاستعمال والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات، فقال أبو حنيفة: «الحقيقة أَوْلَى»؛ بناءً على:

١ـ ق: **الْأَصْلِيُّ أَحَقُّ مِنَ الطَّارِئِ**[٢]؛ أي: أن الحقيقة راجحة بحسب الأصل، وكونها مرجوحة أمر عارض، لا عبرة به، وقال صاحباه: «المجاز أَوْلَى»؛ بناء على قاعدة: الظاهر، فهو ظاهر فيه، راجح في الحال؛ قال القرافي في «شرح التنقيح» : «وهو الحق؛ لأن الظهور هو المكلف به»، واختار الإمام في «المعالم»، والبيضاوي في «المنهاج» استواءهما؛ لأن كل واحد راجح على الآخر من وجه؛ فالحقيقة بالاصل، والمجاز بالغلبة؛ فيتعادلان، ولا يُحمل أحدهما على الآخر إلا بالتنبيه، وهذا يتوقف على ثبوت تعادل المرجحين، وقال الصفي الهندي: «وعُزي ذلك إلى الشافعي».

قلت: «ويشهد له المثال؛ فإنهم مثّلوا المسألة بما إذا حلف: لا يشرب من الفرات، ولا نية له؛ فعند أبي حنيفة إنما يحنث بالكرع منه، ولا يحنث بالشرب في الأواني المملوءة منه، وعندنا يحنث بالاغتراف منه كما يحنث بالكرع منه؛ لأنه المتعارف، وهو المنقول عندنا؛ كما قاله الرافعي في كتاب الإيمان، في النوع الثاني في ألفاظ الأكل والشرب».

قالوا: «والخلاف في هذه المسألة يرجع إلى الأصل السابق، وهو أن المجاز هل هو خلف عن الحقيقة في حق المتكلم، أو في الحكم؟ فإن كان المجاز خلفًا في حق المتكلم، لا تثبت المزاحمة بين الأصل والخلف فيجعل اللفظ عاملًا في حقيقته عند الإمكان».

وجعل الأصفهاني في «شرح المحصول» محل الخلاف فيما إذا صدر ذلك ممن لا عرف له ولا قرينة؛ فإن صدر ذلك من الشارع حُمل على الحقيقة الشرعية قطعًا، أو من أهل العرف حُمل عليها.

والحق: أن المجاز إن ترجح على الحقيقة بحيث يتبادر إلى الفهم عند إطلاق اللفظ؛ كالحقيقة الشرعية، أو العرفية العامة، أو الخاصة، يُحمل على الشرعية إن صدر من

---

(١) نفس المصدر، ٢/٢٢٧.
(٢) انظر: كشف الأسرار، للنسفي، ٢/٢٢٨.

الشرع، وعلى العرفية إن صدر منهم، وإن ترجح على الحقيقة، ولكن لم ينته إلى حد الشرعية، أو العرفية، أو انتهى إليه، ولكن لم يصدر من أهل الشرع أو العرف، فيكون اللفظ مجملًا، ولا يُحمل على أحدهما إلا بالقرينة أو النية[١].

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ قال «الموفق» ـ عن حكم ما لو قال: «أنت طالق إذا قدم فلان» ـ: «وإن قال أنت طالق إذا قدم فلان»، فقُدم به ميتًا، أو مكرهًا، لم تُطلَّق، أما إذا قدم به ميتًا، أو مكرهًا محمولًا فلا تطلق؛ لأنه لم يقدم، إنما قُدم به، وهذا قول الشافعي، ونقل عن أبي بكر: أنه يحنث، لأن الفعل ينسب إليه؛ ولذلك يقال: دخل الطعام البلد، إذا حُمل إليه.

ولنا أن الفعل ليس منه، والفعل لا ينسب إلى غير فاعله إلا مجازًا، والكلام عند إطلاقه لحقيقته إذا أمكن، وأما الطعام فلا يمكن وجود الفعل منه حقيقة؛ فتعين حمل الدخول فيه على مجازه»[٢].

وعليه: فَالْمَجَازُ لَا يَنْصَرِفُ إِلَيْهِ الْإِطْلَاقُ: ٤٥٥/١٣

ومثاله عند «الموفق» ما ذكره في القسم لعمر الله؛ حيث قال: «وإن قال: «لعمر الله»، فهي يمين موجبة للكفارة، وبه قال أبو حنيفة، وقال الشافعي: «إن قصد اليمين، فهي يمين، وإلا فلا»، وهو اختيار أبي بكر؛ لأنها إنما تكون يمينًا بتقدير خبر محذوف؛ فكأنه قال: «لعمر الله، ما أقسم به»؛ فيكون مجازًا، والمجاز لا ينصرف إليه الإطلاق»[٣]، إلا أن المجاز.

قاعدة: الْمَجَازُ إِذَا اشْتُهِرَ صَارَ فِي الْأَسْمَاءِ الْعُرْفِيَّةِ؛ فَيَنْصَرِفُ اللَّفْظُ بِإِطْلَاقِهِ إِلَيْهِ: ٥٥٤/١٣.

ومثاله في «المغني»؛ حكم من حلف: أن لا يضع قدمه في الدار، فدخلها، حنث؛ كما لو حلف أن لا يدخلها، وبهذا قال أصحاب الرأي، وقال أبو ثور: «إن دخلها

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢٢٨/٢، ٢٢٩.
(٢) المغني، لابن قدامة، ٤٨٦/١٠، ٤٨٧.
(٣) المغني، لابن قدامة، ٤٥٥/١٣.

راكبًا لا يحنث؛ لأنه لم يضع قدمه فيها».

ولنا أنه قد دخل الدار؛ فحنث؛ كما لو دخلها ماشيًا، ولا نسلم أنه لم يضع قدمه فيها؛ فإن قدمه موضوعة على الدابة فيها؛ فأشبه ما لو دخلها متنعلًا، وعلى أن هذا في العرف عبارة عن اجتناب الدخول، فتُحمل اليمين عليه، فإن قيل: «هذا مجاز لا يُحمل اليمين عليه»، قلنا: «المجاز إذا اشتهر صار من الأسماء العرفية؛ فينصرف اللفظ بإطلاقه إليه؛ كلفظ الرواية والدابة وغيرهما»[1].

الْفَرْعُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْمُشْتَرَكِ

قاعدة: الْمُشْتَرَكُ: ٩/٣٤٠

مما عُرِّف به المشترك: «أنه اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر؛ كالعين»؛ فكون المشترك موضوعًا؛ احترازًا به عمَّا يدل على الشيء بالحقيقة، وعلى غيره بالمجاز.

وكونه لكل واحد؛ لتخرج أسماء الأعداد؛ لأنها للمجموعات لا لكل واحد.

وكونه من معنيين؛ يحترز به عن الأسماء المتواطئة؛ كلفظ الإنسان؛ فإنه يتناول جميع الأناسي، وهي متماثلة من حيث أنها أناسي، مع أن اللفظ غير مشترك؛ لأن لفظ الإنسان وغيره من أسماء الأنواع والأجناس إنما وضع للقدر المشترك بينها لا لها، والمشترك مفهوم واحد، فما وضع اللفظ إلا لواحد، وقد خرج هذا بالحد «من معنيين».

وفي التعريف: «فأكثر»؛ لأن الاشتراك قد يقع من أكثر من اثنين؛ كالعين؛ فإنه اسم للناظر، وعين الشمس، والميزان، وعين الركبة، وعين الماء، وللنقد من المال، وللشيء المتعين في نفسه، هذا في الألفاظ، وبين معنيين؛ كالقرء للحيض والطهر[2].

ومثال المشترك في «المغني» قول «الموفق» في كتاب النكاح: «النكاح في الشرع هو عقد التزويج، فعند إطلاق لفظه ينصرف إليه، ما لم يصرفه عنه دليل، وقال القاضي:

(١) المغني، لابن قدامة، ١٣/٥٥٣، ٥٥٤.

(٢) انظر: المحصول، للرازي، ١/٩٦؛ وانظر: البحر المحيط، للزركشي، ٢/١٢٢؛ وانظر: كشف الأسرار، للنسفي، ١/١٩٩؛ وانظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ١/١٣٧؛ وانظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٢٩.

«الأشبه بأصلنا أنه حقيقة في العقد والوطء جميعًا؛ لقولنا بتحريم موطوءة الأب من غير تزويج؛ لدخوله في قوله ـ تعالَى ـ: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٢]، وقيل: «بل هو حقيقة في الوطء مجاز في العقد...»، وما ذكره القاضي يفضي إلى كون اللفظ مشتركًا»[١].

وقاعدة: الْمُشْتَرَكُ خِلَافُ الْأَصْلِ: ٩/٣٤٠

والمراد بالأصل هذا الغالب، فإذا جهلنا كون اللفظ مشتركًا أو منفردًا، فالغالب عدم الاشتراك، فيحكم أنه منفرد؛ بدليل:

ـ الاستقراء:

لقد ثبت بالاستقراء أن أكثر الألفاظ مفردة، وإلا لما حصل التفاهم في الخطاب، دون الاستفسار، وقبوله دون معلوم[٢].

فإن قيل: «إن الاشتراك أغلب؛ لأن الحروف كلها مشتركة؛ بشهادة النحاة، والماضي مشترك بين الخبر والدعاء، والمضارع بين الحال والاستقبال، والأسماء فيها الاشتراك كثير»؛ فإذا ضممتها إلى القسمين كان الاشتراك أكثر.

أجيب بأن أغلب الألفاظ أسماء، والاشتراك فيها قليل[٣]؛ ومثاله عند «الموفق» ما ذكره في تطبيق القاعدة السالفة؛ حيث قال ـ عن النكاح ـ: «النكاح في الشرع، هو عقد التزويج، فعند إطلاق لفظه ينصرف إليه، ما لم يصرفه عنه دليل، وقال القاضي: «الأشبه بأصلنا أنه حقيقة في العقد والوطء جميعًا...»، وما ذكر القاضي يفضي إلى كون اللفظ مشتركًا، وهو على خلاف الأصل»[٤].

* * * * *

(١) المغني، لابن قدامة، ٩/٣٣٩، ٣٤٠.
(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢/١٢٥.
(٣) السابق، نفس الجزء والصفحة.
(٤) المغني، لابن قدامة، ٩/٣٤٠.

الْبَابُ الرَّابِعُ

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الِاجْتِهَادِ وَالتَّرْجِيحِ والمقاصد

الْفَصْلُ الْأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الِاجْتِهَادِ وَالتَّقْلِيدِ.

الْفَصْلُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي التَّعَارُضِ وَالتَّرْجِيحِ.

الْفَصْلُ الثَّالِثُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الْمَقَاصِدِ.

* * * * *

تَمْهِيدٌ

سأفرد هذا الباب لمجموعة من القواعد الأصولية المتفرقة، التي لا يجمعها رابط واحد، فهي مسائل تتعلق بمواطن مختلفة؛ فمنها: ما يتعلق بالاجتهاد والتقليد، ومنها ما يتعلق بالتعارض والترجيح، ومنها ما يتعلق بالمقاصد.

وبما أن هذه القواعد مبثوثة ومتفرقة في ثنايا كتاب «المغني»؛ فإني أعمل على استخراجها وتصنيفها وفق الاجتهاد، والترجيح، والمقاصد، رغم انعدام الرابط بينها.

* * * * *

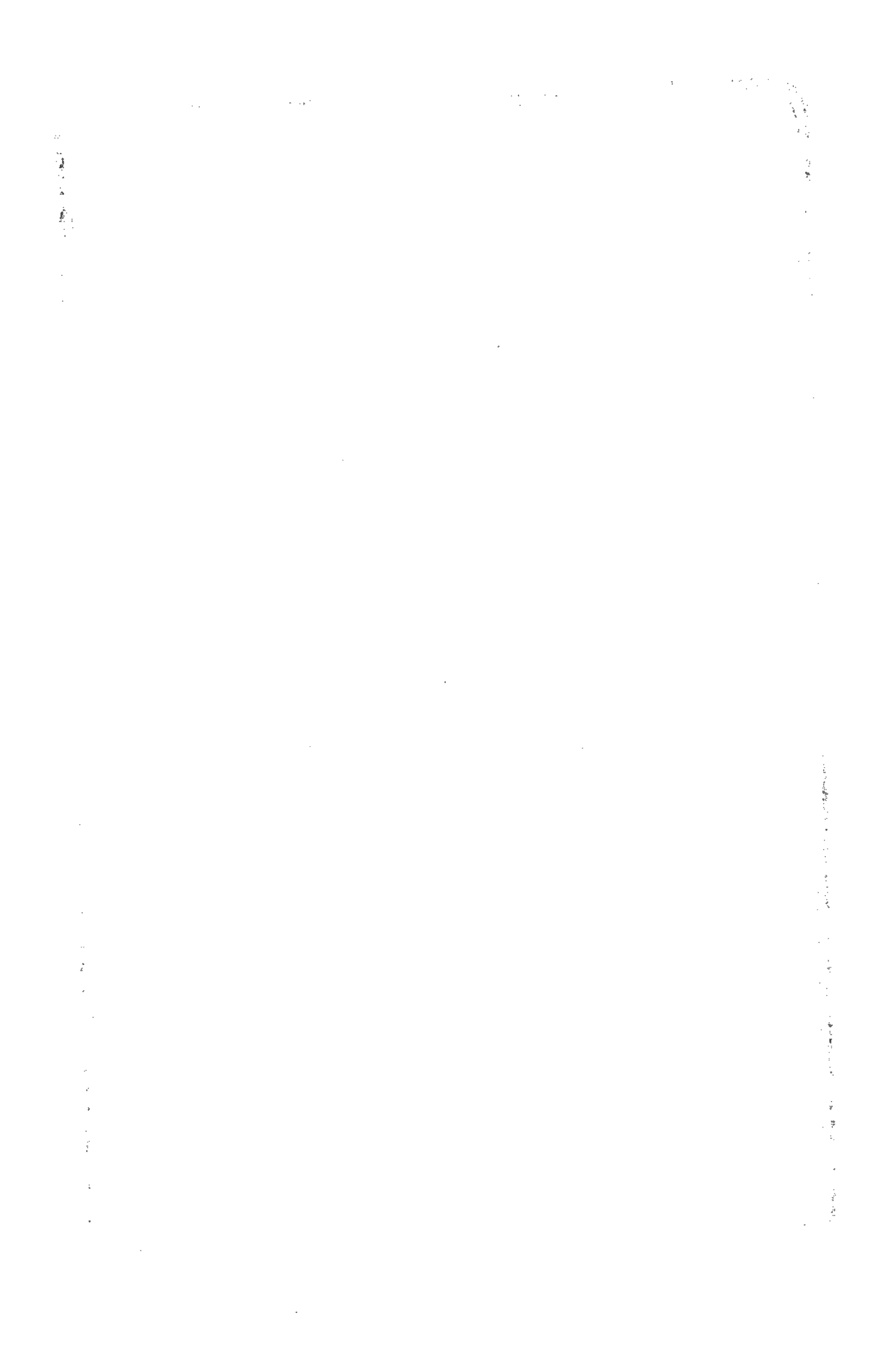
الفَصْلُ الأَوَّلُ

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الِاجْتِهَادِ وَالتَّقْلِيدِ

المَبْحَثُ الأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الِاجْتِهَادِ.

المَبْحَثُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي التَّقْلِيدِ.

* * * * *



تَمْهِيدٌ

المفروض في الأمة الإسلامية أن تكون حياتها مربوطة بالله، ووفق ما شرع الله، ولا يكفل هذا الأمر ويحققه إلا الاجتهاد؛ فباستيعابه وتحقق رجالاته، وتهيئ الجو الملائم لهم، نضمن سلامة المسيرة العلمية الاجتهادية، ونحقق مواكبة الفقه الإسلامي لمستجدات الأمة، فضلًا عن صبغ حياة الأمة بحياة إسلامية هادفة موزونة بشرع الله، وإلا وقفنا نجتر فقهًا قد يكون بعضه زالت ظروفه وملابساته؛ فيسود الجمود، والجمود فقط، وهذا ما لا يرضاه عنا ربنا، ولا جيلنا، ولا المسلمون عامة.

والاجتهاد أمر فعله ﷺ، وهي مسألة خلافية بين العلماء القائلين بالجواز، ولكن الذي عليه الجمهور، وهو ظاهر مذهب الشافعي، كما قاله الماوردي، وسليم، ومذهب أحمد، وأكثر المالكية؛ منهم: القاضي عبدالوهاب، والقاضيان أبو يوسف، وعبدالجبار، وأبو الحسين، والقاضي في «التقريب» أنه يجوز لنبينا وغيره من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ ذلك، وأومأ إليه الشافعي في «الرسالة»؛ لأن الله ـ تَعَالَى ـ خاطب نبيه كما خاطب عباده، وضرب له الأمثال، وأمره بالتدبر والاعتبار، وهو أجلُّ المتفكرين في آيات الله، وأعظم المعتبرين بها، وأما قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٤]؛ فالمراد به القرآن؛ لأنهم قالوا: «إنما يعلمه بشر»، سلمنا أن الضمير للنطق، ولا يلزم منه ما ذكرتم؛ لأن الاجتهاد الشرعي مأذون فيه، والدليل عليه في الآراء والحروب كثير؛ كقتله النضر، ونحوه في الأمور التي تحرى فيها، واختار أحد الجائزين، وأما الأحكام؛ فلأنه أكمل من غيره؛ لعصمته من الخطإ، فإذا جاز لغيره الذي هو عرضة للخطإ؛ فلأن يجوز للكامل أولى؛ ولأن العمل بالاجتهاد أشق من العمل باليقين؛ فيكون أكثر ثوابًا[١].

والصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ:

ولم يكتف ﷺ باجتهاده، بل ربى صحابته الكرام على الاجتهاد، بعدما أمرهم به؛ ولا أدل على ذلك من غزوة بني قريظة؛ التي قال فيها النبي ﷺ: «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُكُمْ

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٦/٢١٥.

العَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ»(١)، فمن فهم الإسراع أسرع، ومن فعل ظاهر الأمر، لم يصلِّ إلا في بني قريظة، وأقرَّهم ﷺ على فعلهم، وإقراره ﷺ حُجَّة.

وهؤلاء الصحابة كان منهم المكثرون في الفتوى؛ أي اجتهدوا، وأكثروا؛ قال ابن القيم: «والذين حُفظت عنهم الفتوى من أصحاب رسول الله ﷺ مئة ونيف وثلاثون نفسًا، ما بين رجل وامرأة، وكان المكثرون منهم سبعة: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبدالله بن مسعود، وعائشة أم المؤمنين، وزيد بن ثابت، وعبدالله بن عباس، وعبدالله بن عمر».

قال أبو محمد بن حزم: «ويمكن أن يجمع من فتوى كل واحد منهم سفر ضخم»، قال: «وقد جمع أبو بكر محمد بن موسى بن يعقوب بن أمير المؤمنين المأمون فتيا عبدالله بن عباس - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - في عشرين كتابًا»(٢).

وهكذا اطلع بهذا الدور بعدهم علماء التابعين، ومن أتى بعدهم إلى يومنا هذا.

مَعْنَى الاِجْتِهَادِ:

والاجتهاد لغة: بذل الطاقة في استفراغ القوة؛ بحيث يحس بالعجز عند المزيد في تحصيل ذي كلفة؛ أي: مشقة؛ يقال: اجتهد في حمل الصخرة، ولا يقال: اجتهد في حمل النواة(٣).

وأما في اصطلاح الأصوليين: فقد عبروا عنه بعبارات متفاوتة، لعل أقربها ما نقله الآمدي في «الإحكام» في تعريفه بقوله - مع زيادة في -: «استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية»(٤).

فلفظ «استفراغ»؛ كالجنس للمعنى اللغوي والأصولي، وكلمة «استفراغ» أفضل من

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الجهاد باب: من لزمه أمر فدخل عليه أمر آخر.

(٢) أعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، ١/١٢.

(٣) انظر: لسان العرب مادة: جهد؛ وانظر: نهاية السول شرح منهاج الأصول، للإسنوي، ٤/٥٢٤، ٥٢٥؛ وانظر: تيسير التحرير، للأستاذ محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، ٤/١٧٨؛ وانظر: المحصول، ٢/٤٨٩.

(٤) انظر: الإحكام، للآمدي، ٣/٢٠٤.

«إبذال»؛ لأنها تفيد بذل غاية الجهد المطلوب، أما كلمة «بذل» مطلقة، وأي «بذل»، قلَّ أو كثر، يكفي، وعملية الاجتهاد لا تتحقق بأدنى جهد، بل بإبذال غاية الوسع، وعليه؛ فأنا لا أوافق على بذل وسعه، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وإنما قالوا ذلك؛ ليسدوا الطريق على المتسرعين والمقصرين الذين يخطفون الأحكام خطفًا، دون أن يجهدوا أنفسهم في مراجعة الأدلة، والتعمق في فهمها، والاستنباط منها، والنظر فيما يعارضها[1]، فحل الخلاف معه عبارة «بذل» كافية، مع أنها مطلقة، والمطلق يجري على إطلاقه، وبذل جهد يسير يدخل تحت بذل، رغم أنه لا يحقق الاجتهاد، أما حديث معاذ، فقد ذكر ﷺ «وَلَا آلُو»، وفرّق بين العبارتين، ولاسيما، وأنه في التعريف الذي تبناه: «بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي، بطريق الاستنباط، خالٍ من عبارة يحس من النفس العجز عن المزيد عليه».

«الفقيه»؛ ولابد من ذلك؛ فإن بذل غير الفقيه وسعه لا يسمى اجتهادًا اصطلاحًا[2].

وعبارة «في طلب الظن»؛ احترازًا عن الأحكام القطعية.

وعبارة «بشيء في الأحكام الشرعية»؛ ليخرج عنه الاجتهاد في المعقولات، والمحسوسات، وغيرها[3]، بشروط؛ بعضها متفق عليه، وبعضها مختلف فيه.

أما المتفق عليه فهو ما يأتي باختصار:

١ـ إشرافه على نصوص الكتاب والسنة، فإن قصر في أحدهما، لم يجز له أن يجتهد.

٢ـ معرفة ما يحتاج إليه من السنن المتعلقة بالأحكام.

٣ـ الإجماع؛ فليعرف مواقعه؛ حتى لا يفتي بخلافه، ولا يلزمه حفظ جميعه، بل كل مسألة يفتي فيها يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع، وإنما يوافقه مذهب عالم، أو تكون الحادثة مولدة.

---

(١) الاجتهاد في الشريعة مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، للدكتور/ يوسف القرضاوي، ١١، ١٢.
(٢) انظر: إرشاد الفحول، للشوكاني، ٢٥٠.
(٣) الإحكام، للآمدي، ٣/٢٠٤.

٤ـ القياس.

٥ـ أن يكون عارفًا بلسان العرب، وموضوع خطابهم.

٦ـ معرفة الناسخ والمنسوخ.

٧ـ معرفة حال الرواة في القوة والضعف[1].

٨ـ العلم بمقاصد الشريعة؛ وهذا ما نبه عليه الإمام أبو إسحاق الشاطبي في كتابه «الموافقات»[2].

٩ـ معرفة الناس والحياة؛ وهو معرفة المجتهد بالناس والحياة من حوله، وذلك لأنه لا يجتهد في فراغ، بل في وقائع تنزل بالأفراد والمجتمعات من نحوه، وهؤلاء تؤثر في أفكارهم وسلوكهم تيارات وعوامل مختلفة؛ نفسية، وثقافية، واجتماعية، واقتصادية، وسياسية؛ فلابد للمجتهد أن يكون على حظ من المعرفة بأحوال عصره، وظروف مجتمعه، ومشكلاته، وتياراته الفكرية، والسياسية، والدينية، وعلاقاته بالمجتمعات الأخرى، ومدى تأثره بها، وتأثيره فيها[3].

١٠ـ العدالة والتقوى.

أما الشروط المختلف فيها؛ فأهمها:

١ـ العلم بأصول الدين.

٢ـ معرفة المنطق.

٣ـ معرفة فروع الفقه[4].

التقليد في اللغة:

يقال: قلده قلادًا وتقلدها، ومنه التقليد في الدين، وتقليد الولاة الأعمال، وتقليد

---

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٦/١٩٩، ٢٠٣.

(٢) الموافقات، للإمام الشاطبي، ٤/١٠٤، ١٠٥.

(٣) الاجتهاد في الشريعة، للدكتور/ القرضاوي، ٤٧.

(٤) انظر: نفس المرجع السابق، ٥١: ٥٣.

البُدْن: أن يجعل في عنقها شعارًا يعلم به أنها هدي[١].

أما ما لم يكن محيطًا بالعنق، فلا يسمى قلادة في عرف اللغة، ولا غيرها؛ وذلك كالعقود، والمخانق، والمرسلات في حلوق النساء والصبيان، والسبح التي هي في حلوق المتزهدين، والقلائد في أعناق الخيل[٢].

وفي الاصطلاح:

قبول قول الغير من غير حجة، استعارة من المعنى اللغوي؛ كأن المقلد يطوق المجتهد أثم ما غشه به في دينه، وكتمه عنه من علمه؛ «أي: يجعله طوقًا في عنقه، وآخذًا من قوله، ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ﴾ [الإسراء: ١٣]، وعلى جهة الاستعارة يغني في التقليد اللغوي؛ كما سبق[٣].

* * * * *

(١) لسان العرب، لابن منظور، مادة: قلد.

(٢) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٣/٦٥٠، ٦٥١.

(٣) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٣/٦٥١، ٦٥٢.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي الاجْتِهَادِ

قاعدة: الاِجْتِهَادُ لِلْعَالِمِ بِالأَدِلَّةِ: ١٠١/٢

إن عملية الاجتهاد ما هي إلا إنزال للأدلة على الوقائع، والمستجدات، والحوادث، والقضايا، سواء كانت هذه الأدلة نقلية أو عقلية، متفق عليها أو مختلف فيها، وعمومًا، فإن الاجتهاد يتكون من شقين: العلم بالأدلة الشرعية، والعلم بالوقائع، فيأتي المجتهد لينزل هذه الأدلة على الوقائع، فيتوصل إلى الأحكام الشرعية لتلك النوازل والمستجدات، وعليه، فلا مناص من العلم بالأدلة الشرعية بالنسبة للمجتهد، وبدونها لن يتم اجتهاد؛ لأن العلم بها شرط من شروط الاجتهاد، والقاعدة: أنه إذا اختل الشرط اختل المشروط، وعليه فالاجتهاد للعالم بالأدلة؛ بدليل:

١ـ أن عدم العلم بالأدلة لا يمكنه الاجتهاد، وكان قوله تخمينًا:

لأنه إذا لم يكن عالمًا بالأدلة، لم يكن من أهل الاجتهاد، ولم يجز الرجوع إلى شيء من أقواله؛ لأن أقواله في هذه الحالة ضرب من التخمين[(١)].

٢ـ غير العالم بالأدلة ينزل منزلة العامة:

ومن كان بمنزلة العامة، كان مأمورًا بتقليد العلماء، ويفرض عليه اتباعهم، ولا يسوغ له الحكم باجتهاده، وما يغلب على ظنونه[(٢)].

٣ـ القياس:

وشرط الاجتهاد إحاطته بمدارك الأحكام؛ أي: طرقه التي تدرك منها ويتوصل بها إليها؛ وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والاستدلال، والأصول المختلف فيها، وما يعتبر للحكم في الجملة؛ من حيث الكمية، والمقدار، وتأخير ما يجب تقديمه؛ لأن ذلك كله آلة للمجتهد في استخراج الحكم؛ فوجب اشتراطه؛ كالقلم

---

(١) انظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٧٢٢.

(٢) نفس المصدر، والصفحة.

للكاتب، والقدوم ونحوها للنجار[١].

٤- وق: يَحْرُمُ إِخْرَاقُ الإِجْمَاعِ:

لأن غير العالم بالأدلة لن يكون خبيرًا بمواقع الإجماع، وهذا ما لا يُؤمن معه خرق الإجماع بمخالفته، وخرقه حرام[٢].

٥- وق: مَعْرِفَةُ الْمُتَقَدِّمِ وَالْمُتَأَخِّرِ:

ولبيان ذلك؛ فالناسخ والمنسوخ، مثلًا، غير العالم بالأدلة قد يقدم المنسوخ على الناسخ، وقد يعكس أسباب النزول، والآحاد على المتواتر، ويقدم الضعيف على الصحيح، وهكذا[٣].

والحاصل أن العلم بالأدلة للمجتهد ضروري، وبدونه لن تتوفر أهلية الاجتهاد، نعم بالنسبة للمجتهد في حكم خاص يحتاج إلى قوة تامة في الذي هو مجتهد فيه، فمن عرف طرق النظر القياسي له أن يجتهد في مسألة قياسية، وإن لم يعرف غيره، وكذا العالم بالحساب والفرائض، هذا بناء على جواز تجزؤ الاجتهاد[٤].

ومهما يكن، فلابد له هنا ـ أيضًا ـ من دليل المسألة الخاصة.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» عن أحكام القبلة: «الثاني من فرضه الخبر، وهو من كان بمكة غائبًا عن الكعبة من غير أهلها، ووجد مخبرًا يخبره عن يقين أو مشاهدة؛ مثل أن يكون من وراء حائل، وعلى الحائل من يخبره، أو كان غريبًا بمكة، فأخبره أهل الدار، وكذلك لو كان في مصر، أو قرية، ففرضه التوجه إلى محاريبهم وقبلتهم المنصوبة؛ لأن هذه القبلة ينصبها أهل الخبرة والمعرفة؛ فجرى ذلك مجرى الخبر؛ فأغنى عن الاجتهاد، وإن أخبره مخبر من أهل المعرفة بالقبلة؛ إما من أهل البلد، أو من له الاجتهاد؛ كما يقبل الحاكم النص من الثقة، ولا يجتهد.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٥٧١/٣.
(٢) شرح المحلي على جمع الجوامع، ٣٨٤/٢.
(٣) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.
(٤) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢٠٥/٦.

الثالث: من فرضه الاجتهاد؛ وهو مَن عُدم هاتين الحالتين، وهو عالم بالأدلة[١].

هَلْ الِاجْتِهَادُ يَتَجَزَّأُ: ١٦/١٤

بمعنى أن ينال العالم رتبة الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، في باب دون غيره[٢]، وقد اختُلف في هذه المسألة:

ـ فهناك من جوز صفة الاجتهاد في فن دون فن:

وعزاه الهندي للأكثرين، وحكاه صاحب «النكت» عن أبي علي الجبائي، وأبي عبدالله البصري؛ قال ابن دقيق العيد: وهو المختار[٣]، وبه قال الآمدي في «الأحكام»[٤]، وهو الصحيح عن صاحب «شرح المحلي على جمع الجوامع»[٥]، وهو قول بعض أصحاب الحنفية[٦]، وبه قال الإمام القرافي[٧]، والإمام الرازي[٨]، وصاحب «الإبهاج شرح المنهاج»[٩]، والإمام الغزالي في «المستصفى»[١٠]؛ وقد استدل هؤلاء على رأيهم بعدة أدلة؛ منها:

١ـ إِذَا حَصَلَتِ الْمَعْرِفَةُ بِالْمَآخِذِ أُمْكِنَ الِاجْتِهَادُ:

وبيانه أنه قد يمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية، حتى يحصل المعرفة بمآخذ أحكامه، وإذا حصلت المعرفة بالمآخذ، أُمكن الاجتهاد، وقال الرافعي تبعًا للغزالي: «يجوز أن يكون العالم بمذهب الاجتهاد في باب دون باب، والناظر في مسألة المشتركة تكفيه معرفة أصول الفرائض، ولا يضره أن لا يعرف الأخبار الواردة في تحريم

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٢/١٠١.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٣/٥٨٦؛ وانظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٦/٢٠٩.

(٣) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٦/٢٠٩.

(٤) انظر: الإحكام، للآمدي، ٣/٢٠٥.

(٥) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع، ٢/٣٨٦.

(٦) انظر: تيسير التحرير، ٤/١٨٢.

(٧) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٤٣٧.

(٨) انظر: المحصول، للرازي، ٢/٤٩٩.

(٩) انظر: الإبهاج شرح المنهاج، على السبكي، وتاج السبكي، ٣/٢٥٦.

(١٠) انظر: المستصفى، للغزالي، ٢/٣٥٣.

المسكر مثلًا»[1].

٢- قَدْ يَحْصُلُ لِبَعْضِ النَّاسِ قُوَّةُ الاِجْتِهَادِ فِي بَعْضِ الأَبْوَابِ:

كالفرائض؛ بأن يعلم أدلته باستقراء منه، أو من مجتهد كامل، وينظر فيها[2].

٣- قِيَاسٌ:

إن من صرف عمره في فن واحد أوسع إحاطة فيما يتعلق بفنه المتفنن، بل المجتهد الخاص مثله؛ أي: المطلق[3]، فوجه الشبه هو إتقان الفن، وهو هنا النازلة، أو الباب، أو حكم ما.

٤- قِيَاسٌ:

إن المجتهد في بعض الأحكام دون بعض كالقائس به أن يفتي في مسألة قياسية، ولم يعرف غيره، فهذا مثله[4].

٥- المَقْصُودُ البُعْدُ عَنِ الخَطَإِ:

وذلك بتحصيل شرائط الاجتهاد، فإذا حصل ذلك في فن واحد، كان كحصوله في جميع الفنون[5].

٦- الأَغْلَبُ مِنَ الحَادِثَةِ أَنْ يَكُونَ أَصْلُهَا فِي بَابٍ، وَمَا شَذَّ فَهُوَ نَادِرٌ لَا عِبْرَةَ بِهِ.

وبيانه أن الأغلب في الحادثة في الفرائض أن يكون أصلها في الفرائض، دون المناسك والإجارات، فمن عرف ما ورد من الآيات، والسنن، والإجماع، والقياس، في باب الفرائض، وجب أن يتمكن من الاجتهاد، وغاية ما في الباب أن يقال: «لعله شذ منه شيء»، ولكن النادر لا عبرة به، كما أن المجتهد المطلق، وإن بالغ في الطلب، فإنه يجوز أن يكون قد شذَّ عنه أشياء[6].

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢٠٩/٦.

(٢) شرح المحلي على جمع الجوامع، ٣٨٦/٢.

(٣) تيسير التحرير، ١٨٢/٤.

(٤) انظر: المستصفى، للغزالي، ٣٥٣/٢؛ والإبهاج شرح المنهاج، ٢٥٦/٣.

(٥) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٤٣٧.

(٦) المحصول، للرازي، ٤٩٩/٢.

٧ـ الِاجْتِهَادُ الْمُطْلَقُ لَيْسَ شَرْطًا فِي الِاجْتِهَادِ فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ:

وتقريره أن كثيرًا من أئمة السلف، والصحابة[١]، وغيرهم، كانوا يُسْأَلُون عن بعض مسائل الأحكام؛ فيقولون: «لا ندري»؛ حتى قاله: مالك ﷺ؛ أي قال: «لا أدري» في ست وثلاثين مسألة، من ثمان وأربعين؛ يعني: أنه سُئِلَ عن ثمان وأربعين مسألة؛ فقال في ست وثلاثين منها: «لا أدري».

وقد توقف الشافعي، وأحمد، بل الصحابة، والتابعون ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ـ في الفتاوي كثيرًا، فلو كان الاجتهاد المطلق في جميع الأحكام شرطًا في الاجتهاد في كل مسألة على حدتها؛ لما كان هؤلاء الأئمة مجتهدين، لكنه خلاف الإجماع؛ فدل على أن ذلك لا يشترط[٢].

وهناك من منع تجزؤ الاجتهاد؛ بدليل:

١ـ أَنَّهُ لَا يَكْمُلُ النَّظَرُ إِلَّا بِالشُّمُولِ:

إذ العلوم والفنون يمد بعضها بعضًا؛ فمن غاب عنه فقد غاب عنه نور فيما هو يعلمه؛ وحينئذ لا يكمل النظر إلا بالشمول؛ ولذلك فإن النحوي الذي لا يحسن الفقه، ولا المعقولات تجده قاصرًا في نحوه بالنسبة لمن يعلم ذلك، وكذلك جميع الفنون[٣].

٢ـ لِاحْتِمَالِ غَيْبَةِ بَعْضِهِ:

أي بعض ما يحتاج إليه في المسألة المجتهد[٤] فيها، ويجاب عن هذا، وهو شبيه بالأول؛ بأن احتمال غيبة بعض المحتاج إليه في الاجتهاد الخاص، كاحتمال غيبة بعض المحتاج إليه في الاجتهاد المطلق، فإذا كان مانعًا في جواز الاجتهاد ههنا، كان مانعًا هناك[٥].

---

(١) ومن ذلك: أنه لما سئل أبو بكر ﷺ عن ميراث الجدة، قال: ما لك في كتاب الله من شيء، وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ .... فشهدا أن النبي ﷺ أعطاها السدس، وقد بَلَغَ هذه السنة عمران بن حصين ﷺ أيضًا؛ انظر: رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لابن تيمية، ٨.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي، ٣/٣٨٦؛ والإحكام، للآمدي، ٣/٢٠٥.

(٣) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٤٣٧.

(٤) انظر: تيسير التحرير، ٤/١٨٢.

(٥) تيسير التحرير، ٤/١٨٢.

٣- لِاحْتِمَالِ تَعَارُضِ الْأَدِلَّةِ فِيمَا لَمْ يَعْلَمْهُ.

بخلاف من أحاط بالكل ونظر فيه بعيدًا جدًّا[1]؛ وجوابه أن القول بـ: «لا أدري» أعم من ذلك، والأصل عدم العلم، هذا سؤال المانعين لتجزؤ الاجتهاد، وتقريره: عدم التسليم بكون قول مالك وغيره: «لا أدري»، كان لعدم آلة الاجتهاد فيما سئلوا عنه؛ وإنما كان ذلك لتعارض الأدلة عندهم، وذلك يقدح في كونهم مجتهدين؛ إذ شأن المجتهد الاجتهاد تارة، والتوقف أخرى، بحسب ظهور الدليل، وخفائه، وحينئذ ما اجتهد منهم في آحاد المسائل إلا مجتهد مطلق باجتهاد كلي لا جزئي، وحينئذ لا يصحُّ الدليل على تجزؤ الاجتهاد.

وتقرير الجواب من وجهين:

أحدهما: أن قول الواحد منهم: «لا أدري» أعم من أن يكون لتعارض الأدلة في تلك المسألة، ولعدم اجتهاده فيها، فحمله على أحدهما لا دليل عليه؛ إذ هو أمر خفي لا يُعرف إلا من جهة ذلك الإمام المفتي، ولم يوجد منه إخبار به.

والوجه الثاني: أن الأصل عدم علم ذلك الإمام بحكم تلك المسألة؛ فيستصحب فيه الحال، ويُحمل على أنه إنما وقف في الجواب لعدم علمه به، فمن ادعى خلاف ذلك، فعليه الدليل[2].

الترجيح: أن سبب الاختلاف هو تحقق شرط الاجتهاد الخاص، أقول إذا تحققت هذه الشروط كاملة، فلا مانع من منع الاجتهاد الخاص، أما إذا لم يتحقق الشرط الاجتهادي الخاص، فلا؛ قال أبو المعالي بن الزملكاني: «الحق التفصيل؛ فما كان من الشروط كليًّا؛ كقوة الاستنباط، ومعرفة مجاري الكلام، وما يقبل من الأدلة، وما يرد ونحوه، فلابد من استجماعه بالنسبة إلى كل دليل ومدلول، لا تتجزأ تلك الأهلية، وما كان خاصًّا بمسألة، أو مسائل، أو باب، فإذا استجمعه الإنسان بالنسبة إلى ذلك الباب، أو تلك المسألة، أو المسائل مع الأهلية، كان فرضه في ذلك الجزء الاجتهاد دون التقليد[3]».

---

(١) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع، ٢/٣٨٦؛ وانظر: شرح مختصر الروضة، ٣/٤٨٦.
(٢) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٣/٥٨٧.
(٣) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ١١/٢١٠.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» ـ عن شروط الاجتهاد ـ: «ولا يشترط معرفة المسائل التي فرعها المجتهدون في كتبهم؛ فإن هذه فروع فرّعها الفقهاء بعد حيازة منصب الاجتهاد؛ فلا تكون شرطًا له، وهو سابق عليها وليس من شرط الاجتهاد في مسألة أن يكون مجتهدًا في كل المسائل، بل من عرف أدلة مسألة وما يتعلق بها، فهو مجتهد فيها، وإن جهل غيرها؛ كمن يعرف الفرائض وأصولها ليس من شرط اجتهاده فيها معرفته بالبيع؛ ولذلك ما من إمام إلا وقد توقف في مسائل، وقيل: «من يجيب في كل مسألة، فهو مجنون، وإذا ترك العالم «لا أدري» أصيبت مقالته».

وحكي أن مالكًا سُئل عن أربعين مسألة، فقال في ست وثلاثين منها: «لا أدري»، ولم يخرجه ذلك عن كونه مجتهدًا، وإنما المعتبر أصول هذه الأمور، وهو مجموع مدون في فروع الفقه وأصوله؛ فمن عرف ذلك، ورُزق فهمه، كان مجتهدًا، له الفتيا، وولاية الحكم إذا وليه، والله أعلم[1]».

قاعدة: مَا لَا اجْتِهَادَ فِيهِ لَا يَحْتَمِلُ الْخَطَأَ: ١١٤/٢

إن مجال الاجتهاد هو الظنيات لا القطعيات، وفي الظنيات يحتمل الخطأ والصواب، والدليل على أن ما لا اجتهاد فيه لا يحتمل الخطأ.

١ـ من القرآن الكريم:

قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَـٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَـٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَـٰهَا سُلَيْمَـٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٨، ٧٩]؛ قال الحسن البصري ـ رحمه الله ـ: «حمد الله سليمان على إصابته، وأثنى على داود لاجتهاده؛ ولولا ذلك لضلّ الحكام»؛ فوجه الدليل من الآية أنه قال: ﴿فَفَهَّمْنَـٰهَا سُلَيْمَـٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، ولو كان داود مصيبًا في اجتهاده؛ لقال: «ففهمناها داود وسليمان»، ولما كان حكم سليمان أولى من حكم داود[2].

ووجه الاستدلال بالآية؛ أن الخطأ وقع فيما هو محل الاجتهاد.

---

(١) المغني، لابن قدامة، ١٦/١٤.
(٢) إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٧٠٨، ٧٠٩.

٢ـ من السنة النبوية:

ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب، فله أجران، وإذا اجتهد، فأخطأ، فله أجر»[١]، وهذا نص على احتمال الخطإ والصواب في الاجتهاد[٢].

٣ـ إجماع الصحابة ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم ـ:

على تسمية بعض المجتهدين مخطئًا، وبعضهم مصيبًا؛ فروي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال ـ في الكلالة ـ: «أقول برأيي، فإن كان صوابًا، فمن اللّه، وإن كان خطأً، فمني ومن الشيطان»[٣]، وغير ذلك مما هو معلوم ضرورة من دين الصحابة[٤].

٤ـ إذا وجد القطعي حرم الرجوع إلى الظني:

وبيانه أن المجتَهَد فيه هو: كل حكم شرعي عملي، أو علمي، يقصد به العلم، ليس فيه دليلٍ قطعي، فخرج بـ «ما ليس فيه دليل قطعي» ما وجد فيه ذلك من الأحكام؛ فإنه إذا ظُفر فيه بالدليل، حرم الرجوع إلى الظن[٥]، فكان بذلك أن القطعي لا اجتهاد فيه؛ فبقي الاجتهاد في الظنيات، وهي التي تحتمل الخطأ والصواب.

٥ـ مجال الاجتهاد ما تردد بين طرفين واضحين:

أي أن مجال الاجتهاد المعتبر هي ما ترددت بين طرفين، وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر؛ فلم تنصرف البتة إلى طرف النفي، ولا إلى طرف الإثبات، وبيانه: أن أفعال المكلف، أو تروكه، إما أن يأتي فيها خطاب من الشارع أو لا، فإن لم يأت فيها خطاب، فإما أن يكون على البراءة الأصلية، أن يكون فرضًا غير موجود، والبراءة الأصلية في الحقيقة راجعة إلى خطاب الشارع بالعفو أو غيره، وإن أتى فيها خطاب، فإما أن يظهر فيه للشارع قصد في النفي

---

(١) أخرجه البخاري في باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ من كتاب الاعتصام، ومسلم في باب: بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ من كتاب الأقضية.

(٢) انظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٧١٠.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب النكاح باب: فيمن تزوج ولم يسم صداقًا حتى مات.

(٤) انظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٧١٢، ٧١٣.

(٥) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢٢٧/٦.

أو في الإثبات أولًا، فإن لم يظهر له قصد البتة، فهو قسم المتشابهات، وإن ظهر، فتارة يكون قطعيًا، وتارة يكون غير قطعي، فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه، بعد وضوح الحق في النفي، أو في الإثبات، وليس محلًا للاجتهاد[(١)]، فما لا اجتهاد فيه؛ أي: القطعي، الحق فيه واحد في النفي أو في الإثبات؛ فيبقى إعمال النظر وبذل الوسع والاجتهاد في الظنيات، وفي هذا الأخير يحتمل الخطأ والصواب.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ قال «الموفق» - عن خطإ البصير في القبلة -: «أما البصير إذا صلى إلى غير الكعبة في الحضر، ثم بان له الخطأ، فعليه الإعادة، سواء إذا صلى بدليل أو بغيره؛ لأن الحضر ليس بمحل الاجتهاد؛ لأن من فيه يقدر على المحاريب والقبل المنصوبة، ويجد من يخبره عن يقين غالبًا؛ فلا يكون له الاجتهاد؛ كالقادر على النص في سائر الأحكام»[(٢)].

وقاعدة: مَسَائِلُ الِاجْتِهَادِ مَظْنُونَةٌ؛ فَلَا يُقْطَعُ بِبُطْلَانِ مَذْهَبِ المُخَالِفِ: ٧/٤٣٩.

وهذه القاعدة مبنية على سابقتها؛ ذلك أن مجال الاجتهاد هو الظنيات، لا القطعيات، فإذا كان الاجتهاد خاصًا بالظنيات، وهو مجاله؛ فإن نتائج هذا الاجتهاد ستكون من قبيل الظنيات، وعليه، فلا يمكن القطع والجزم وادعاء اليقين ببطلان مذهب المخالف في المسائل الاجتهادية؛ بناء على قاعدة: لَا قَطْعَ فِي الظَّنِّيَّاتِ؛ لأنها كلها مظنونة؛ فأنى له بالقطع بالصحة فيما اجتهد فيه، والقطع ببطلان مذهب المخالف؛ فلا مجال للقطع.

ظنـــي
طـرف الإثـبـات ـــــــــــــــــــــــ طـرف الـنـفـي
محـــل الاجتهــــــاد

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» - عن شروط ثبوت الشفعة -: «فلا فرق بين كون الطريق مفردة أو مشتركة؛ قال أحمد - في رواية ابن القاسم، في رجل له أرض تشرب هي وأرض غيره من نهر واحد، فلا شفعة له من أجل الشرب -: «إذا وقعت

---

(١) الموافقات، للشاطبي، ٤/١٥٥، ١٥٦.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٢/١١٤.

الحدود، فلا شفعة»، وقال في رواية أبي طالب، وعبدالله ومثنى ـ فيمن لا يرى الشفعة بالجوار، وقدم إلى الحاكم فأنكر ـ: «لم يُحلَّف، إنما هو اختيار، وقد اختلف الناس فيه»، قال القاضي: «إنما هذا؛ لأن يمين المنكر، ههنا، على القطع والبت، ومسائل الاجتهاد مظنونة؛ فلا يقطع ببطلان مذهب المخالف»، ويمكن أن يحمل كلام أحمد ـ ههنا ـ على الورع، لا على التحريم؛ لأنه يحكم ببطلان مذهب المخالف، ويجوز للمشتري الامتناع به من تسليم المبيع بينه وبين الله ـ تَعَالَى»[1].

قاعدة: التَّقْدِيرُ لَا يَثْبُتُ بِالْقِيَاسِ بَلْ بِالِاجْتِهَادِ: ١١٣/١٢

من طرق الاجتهاد ما استُخرج من غير نص ولا أصل، واختُلف في صحة الاجتهاد بغلبة الظن في المذهب الشافعي.

أحدهما: لا يصح حتى يقترن بأصل؛ فإنه لا يجوز أن يرجع في الشرع إلى غير أصل، وهو ظاهر مذهب الشافعي؛ ولهذا كان ينكر القول بالاستحسان؛ لأنه تغليب ظن بغير أصل.

والثاني: يصح الاجتهاد به؛ بناء على قاعدة:

١ـ إنه هُوَ فِي الشَّرْعِ أَصْلٌ:

فجاز أن يستغني عن أصل، وقد اجتهد العلماء في التقدير على ما دون الحد بآرائهم في أصله من ضرب وحبس، وفي تقدير بعشر جلدات في حال، وبعشرين في حال، وليس لهم في هذه المقادير أصل مشروع[2].

٢ـ قاعدة: الْعَمَلُ بِالْأَظْهَرِ الَّتِي تَزَايَدَتْ إِمَارَتُهُ الْمُوجِبَةُ لِلظَّنِّ:

ذلك أن الظن تجويز أمرين، أحدهما أظهر من الآخر؛ وذلك كخبر الثقة؛ يجوز أن يكون صادقًا، ويجوز أن يكون كاذبًا، غير أن الأظهر من حاله الصدق؛ فيظهر أنه صادق؛ وكذلك ظن المجتهد في الأحكام الشرعية يجوز أن يكون الحكم على ما

(١) المغني، لابن قدامة، ٤٣٩/٧.
(٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٢٣١/٦.

يذهب إليه، ويجوز أن يكون بخلافه، غير أنه يظن أن الحكم كما يذهب إليه؛ فيُسَمَّى ذلك ظنًّا، وغلبة الظن أن تتزايد الأمارات الموجبة للظن، وتتكاثر ويكون على الحكم دليلان، وثلاثة، ويخبره ثنتان وثلاثة وأكثر[1].

وعليه فغلبة الظن زيادة قوة أحد المجوزات[2]، وبالرسم البياني:



والاجتهاد بغلبة الظن لا يستعمل مع القياس، باعتبار هذا الأخير أصلًا، والقاعدة **أنه لا قياس مع الأصل**، وباعتباره أيضًا أظهر، تزايدت أماراته الموجبة للظن، وتكاثرت؛ قال الإمام الزركشي: «والفرق أن الاجتهاد بغلبة الظن يستعمل مع عدم القياس»[3]، ومن مجالات الاجتهاد بغلبة الظن التقدير.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» ـ عن دية الأشفار ـ: «وفي الأشفار الأربعة الدية، وفي كل واحد منها ربع الدية؛ يعني: أجفان العينين، وهي أربعة، ففي جميعها الدية؛ لأن فيها منفعة الجنس، وفي كل واحدة منها ربع الدية؛ لأن كل ذي عدد، تجب في جميعه الدية، تجب في الواحد منها بحصته من الدية؛ كاليدين، والأصابع، وبهذا قال الحسن، والشعبي، وقتادة، وأبو هاشم، والثوري، والشافعي، وأصحاب الرأي، وعن مالك في جفن العين وحجابها الاجتهاد؛ لأنه لم يُعْلَمْ تقدير عن النبي ﷺ والتقدير لا يثبت قياسًا.

ولنا أنها أعضاء فيها جمال ظاهر، ونفع كامل؛ فإنها تكنُّ العين، وتحفظها، وتقيها الحر والبرد، وتكون كالغلق عليها؛ يطبقه إذا شاء، ويفتحه إذا شاء، ولولاها لقبح منظره، فوجبت فيها الدية؛ كاليدين، ولا نسلم أن التقدير لا يثبت قياسًا، فإذا ثبت

---

(١) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ١/١٥٠.

(٢) كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، ١١.

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٦/٢٣٢.

هذا فإن إحداها ربع الدية، وحكي عن الشعبي: «إنه يجب في الأعلى ثلثا دية العين، وفي الأسفل ثلثها؛ لأنه أكثر نفعًا»(١).

قاعدة: يُرْجَعُ فِي تَقْدِيرِ الْوَاجِبِ إِلَى اجْتِهَادِ الْحَاكِمِ أَوْ نَائِبِهِ إِنْ لَمْ يَتَرَاضَيَا عَلَى شَيْءٍ: ٣٥٢/١١

وهذه القاعدة تابعة لسابقتها، وقد وردت عند ابن قدامة في معرض حديثه عن تقدير النفقة؛ حيث قال: «ويُرجع في تقدير الواجب إلى اجتهاد الحاكم، أو نائبه، إن لم يتراضيا على شيء؛ فيفرض للمرأة قدر كفايتها من الخبز والأدم؛ فيفرض للموسرة تحت الموسر قدر حاجتها من أرفع خبز البلد، وللمتوسطة تحت المتوسط من أوسطه، لكل أحد على حسب حاله، على ما جرت به العادة في حق أمثاله»(٢).

١- وق: حُكْمُ الْحَاكِمِ فِيمَا يَسُوغُ فِيهِ الِاجْتِهَادُ يَجِبُ قَبُولُهُ، وَيَصِيرُ بِمَنْزِلَةِ مَا أُجْمِعَ عَلَيْهِ: ٨٦/١٤ - ٨٧

ذلك لأن حقيقة القضاء الأخبار من حكم شرعي على سبيل الإلزام، قاله ابن رشد، وقال غيره: «ومعنى قولهم: «قضى القاضي»؛ أي: ألزم الحق أهله؛ والدليل على ذلك قوله - تَعَالَى -: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ﴾ [سبأ: ١٤]؛ أي: ألزمنا، وحتمنا عليه.

وقوله - تَعَالَى -: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]؛ أي: ألزم بما شئت، واصنع ما بدا لك.

وفي «المدخل» لابن طلحة الأندلسي: «القضاء معناه الدخول بين الخالق والخلق منهم، أو أوامره وأحكامه بواسطة الكتاب والسنة».

وقال القرافي: «حقيقة الحكم إنشاء وإلزام، أو إطلاق؛ فالإلزام؛ كما إذا حكم بلزوم الصداق، أو النفقة، أو الشفعة، أو نحو ذلك، وأما الحكم بالإطلاق؛ فكما إذا رفعت للحاكم أرض زال الأحياء عنها؛ فحكم بزوال الملك، فإنها تبقى مباحة لكل أحد»(٣).

---

(١) المغني، لابن قدامة، ١١٣/١٣، ١١٤.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٣٥٢/١١.

(٣) انظر: تبصرة الحكام في أصول الأقضية، ومناهج الأحكام، لابن فرحون اليعمري المالكي، ٨/١.

والحكم بإطلاق ما هو في الحقيقة إلا إلزام بهذه الحقيقة، وفي «الدر المختار»: «القضاء، شرعًا، فصل الخصومات، وقطع المنازعات»[١].

وذكر صاحب «التعريفات»: «أن القضاء على الغير إلزام أمر لم يكن لازمًا قبله»[٢].

وفي «القاموس الفقهي»: «القاضي: القاطع للأمور المحكم لها»[٣].

مما سبق يتبين أن القضاء هو إلزام قاطع لكل المنازعات والخصومات، ويتجلى هذا في:

حكمته: ذلك أن حكمته رفع التهارج، ورد النوائب، وقمع المظالم، وقصر المظلوم، وقطع الخصومات، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، قاله ابن رشد، وغيره[٤].

وبهذا يكون حكم الحاكم واجب القبول، رافعًا للخلاف، وكأنه إجماع باعتبار قطعيته والعمل به، وهذا راجع إلى حقيقة القضاء وحكمته.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» ـ في مسألة ما لو قال القاضي: «حكمت في ولايته، كنت حكمت لفلان بكذا» ـ: «قيل: «قوله، سواء قال: «قضيت عليه بشاهدين عدلين»، أو قال: «سمعت ببينة، وعرفت عدالتهم»، أو قال: «قضيت عليه بنكوله»، أو قال: «أقر عندي فلان لفلان بحق؛ فحكمت به»»، وبهذا قال أبو حنيفة، والشافعي، وأبو يوسف، وحكي عن محمد بن الحسن أنه لا يقبل حتى يشهد معه رجل عدل؛ لأن فيه إخبارًا بحق على غيره؛ فلم يقبل قول واحد؛ كالشهادة»، ولنا أنه يملك الحكم؛ فملك الإقرار به؛ كالزوج إذا أخبر بالطلاق، والسيد إذا أخبر العتق، ولأنه لو أخبر أنه رأيي كذا وكذا، فحكم به قبل كذا ههنا، وفارق الشهادة، فإن الشاهد لا يملك إثبات ما أخبر به، فأما إن قال حكمت بعلمي، أو بالنكول، أو بشاهد يمين في الأموال، فإنه يقبل أيضًا، وقال الشافعي: «لا يقبل قوله في القضاء بالنكول، وينبني قوله حكمت عليه بعلمي على القولين في جواز القضاء بعلمه؛ لأنه لا يملك الحكم

---

(١) الدر المختار، ٣٠٩/٤.

(٢) التعريفات، للحرجاني، ١٧٧.

(٣) القاموس الفقهي، سعيد أبو جيب، ٣٠٥.

(٤) تبصرة الحكام، لابن فرحون، ٨/١.

بذلك، فلا يملكِ الإقرار به».

ولنا أنه أخبر بحكمه فيما لو حكم به لنفذ حكمه؛ فوجب قبوله؛ كالصور التي تقدمت؛ ولأنه حاكم أخبر بحكمه في ولايته؛ فوجب قبوله؛ كالذي سلمه؛ ولأن الحاكم إذا حكم بمنزلة الحكم بالبينة العادلة، ولا نسلم ما ذكره، وإن قال: «حكمت لفلان على فلان بكذا»، أو لم يضف حكمه إلى بينة، ولا غيرها، وجب قبوله، وهو ظاهر مسألة الخرقي؛ فإنه لم يذكر ما ثبت به الحكم؛ وذلك لأن الحاكم متى ما حكم بحكم يسوغ فيه الاجتهاد، وجب قبوله، وصار بمنزلة الإجماع»[1].

* * * * *

(١) المغني، لابن قدامة، ٨٦/١٤، ٨٧.

المَبْحَثُ الثَّانِي
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي التَّقْلِيدِ

قاعدة: لَا يَجُوزُ تَقْلِيدُ مُجْتَهِدٍ مُجْتَهِدًا آخَرَ مِنْ غَيْرِ اجْتِهَادٍ: ١٠٨/٢

أ ـ المكلف إذا كان عالمًا أهلًا للاجتهاد، وحلَّت به واقعة، فإن اجتهد فيها، وأداه اجتهاده إلى حكم ما، فإنه يجوز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما أوجبه ظنه، وترك ظنه؛ وذلك:

بالإجماع: فقد أجمعوا على أنه لا يجوز للمجتهد الذي اجتهد وغلب على ظنه حكم أن يقلد مخالفه، ويعمل بظن غيره[1].

ب ـ وإن لم يكن قد اجتهد فيها فقد اختلفوا فيه[2].

١ـ هناك من قال: «يجوز التقليد على الإطلاق، خشي الفوات، أو لم يخش»، وهو مذهب أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وسفيان الثوري[3]؛ بدليل.

١ـ من القرآن الكريم:

قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، والعالم قبل أن يجتهد لا يعلم، فوجب أن يجوز له السؤال[4].

والجواب: أن الآية واردة في العامة، والخطاب لهم؛ بدليل سببين:

أحدهما: أنه أوجب السؤال، والعالم لا يجب عليه السؤال، بل هو مخير؛ بين

---

(١) انظر: المحصول، للرازي، ٥٣٤/٢؛ والإحكام، للآمدي، ٢٣٣/٣؛ وشرح الفصول، للقرافي، ٤٤٣؛ وشرح مختصر الروضة، للطوفي، ٦٢٩/٣.

(٢) انظر: روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، ٢٠٢؛ والإحكام، للآمدي، ٢٣٣/٣؛ والمحصول، للرازي، ٥٣٤/٢.

(٣) انظر: المسودة، لآل تيمية، ٤٠٩؛ وشرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٤٤٣؛ والإحكام، للآمدي، ٢٣٣/٣؛ وشرح اللمع، للشيرازي، ١٠١٣/٢؛ والمحصول، للرازي، ٥٣٥/٢.

(٤) المحصول، للرازي، ٥٣٦/٢.

السؤال، وبين الرجوع إلى الاجتهاد، وإنما العامي هو الذي يجب عليه السؤال.

والثاني: أنه قال: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]؛ وهذا يقتضي أن يكون المخاطب ليس من أهل الذكر؛ لأنه جعل الناس فريقين؛ فوجب أن يكون أحدهما غير الآخر؛ فبان بهذا أنه لا حجة في هذه الآية للمستدل بها.

- **وجواب آخر**: أن الآية مشتركة الدليل؛ لأن هذا كما لا يعلم الحكم قبل الاجتهاد، لا يعلم الطريق الذي يثبت به الحكم قبل الاجتهاد.

فإن قيل: «لا خلاف أن العامة داخلة في الخطاب، ثم لا يلزمهم السؤال عن الدليل آثار الحكم».

والجواب: أن تعلقكم من هذه الآية بظاهر العموم، وقد تبين من ظاهر عمومها ما يقتضي فساد مذهبكم، فليس لكم أن تتعلقوا بما قلتم، إلا ولنا أن نتعلق بما قلنا؛ فوجب التوقف في ذلك، وما ذكرتم من العامة مناقضة للعموم والعموم لا يناقض، ثم نقول: «لو تركنا وظاهر العموم؛ لأوجبنا على العامي السؤال عن الدليل بموجب الآية، غير أن الإجماع منع من ذلك؛ فسقط ذلك وبقي الباقي على ظاهر العموم»[1].

٢- من القرآن الكريم: احتج أيضًا بقوله - تعالى -: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، والعلماء من أولي الأمر؛ لأن أمرهم ينفذ على الأمراء والولاة، والجواب عنه: أن الأصول دلت على وجوب الطاعة، لكنها لا تدل على وجوب الطاعة في كل شيء؛ فتحمل على وجوب الطاعة في الأقضية والأحكام.

والدليل على أن الآية لا تتناول محل النزاع؛ أنها لو تناولته، لأوجب ذلك التقليد، وبالإجماع التقليد غير واجب[2].

٣- من القرآن الكريم: احتج أيضًا بقوله - تعالى -: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وهذا عام في قول ما ينذر به الفقهاء إذا رجعوا إلى أهلهم، ولم يفرق بين أن يكون أهلهم عامة، أو من أهل الاجتهاد.

---

(١) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ٢/١٠١٨، ١٠١٩.

(٢) انظر: المحصول، للرازي، ٢/٥٣٦، ٥٣٨.

والجواب: أن المراد به قبول الأخبار، وما سمعوه من النبي ﷺ فنحملها عليه، أو نحملها على العامة بالأدلة السابقة(١).

٤ـ عمل الصحابي: واحتج أيضًا بأن قال: «الصحابة رجعت إلى التقليد؛ بدليل ما روي أن عبدالرحمن بن عوف قال لعلي رضي الله عنه: «أبايعك على كتاب الله، وسنة رسول الله، وسيرة الشيخين»، فقال: «أما بكتاب الله وسنة رسوله فنعم، وأما سيرة الشيخين فلا، إلا على جهدي وطاقتي»، فغدا إلى عثمان، وقال: «أبايعك على كتاب الله، وسنة رسوله، وسيرة الشيخين»، فقال: «نعم»؛ فدل على جواز التقليد، ويروى عن عمر أنه قال: «إن رأيت في الحد، فاتبعوني»».

والجواب: أن المراد به سيرة الشيخين من حراسة الإسلام، والذب عنه، والاجتهاد فيه، والذي يدل عليه أن سيرة الشيخين في الحوادث مختلفة؛ لأن لهما مذاهب واختيارات في الفرائض، وغيرها، لا يمكن الجمع بينها؛ لاختلافها، فدل على أن المراد به حراسة الإسلام، والذب عنه والاجتهاد فيه.

وجواب آخر: أراد به سيرة الشيخين في الاجتهاد، والبحث عن الدليل؛ لأنه كان في سيرة أبي بكر وعمر الاجتهاد في طلب الأحكام؛ ولهذا روي أن أبا بكر كان إذا نزلت به نازلة، نظر في كتاب الله، فإن رأى حكمًا في كتاب الله قضى به، وإن لم يجد، نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجده قضى به، وإن لم يجد، جمع رؤساء الناس؛ ثلاثة من المهاجرين؛ وهم: عمر، وعثمان، وعلي، وثلاثة من الأنصار: زيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وأبي بن كعب، فقال لهم: «سمعتم شيئًا في هذا عن رسول الله ﷺ»، فإن كان عندهم خبر، قضى به، وإن لم يكن، عَمِلَ بالاجتهاد.

وعمر ـ أيضًا ـ كانت سيرته الاجتهاد، والنظر في الأدلة، والبحث عنها ولم يرد اتباعها في أعيان المسائل، وتفاصيل الحوادث، وفي هذا إبطال لما تعلقوا به، وليس لهم أن يحملوا على ما قالوا، إلا وفي مقابل ذلك الحمل على هذا الجواب؛ فلا يبقى لهم في الخبر حجة.

وجواب آخر: إن دليلكم؛ قول عبدالرحمن بن عوف، وقول عثمان، فقول الواحد

---

(١) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ٢/١٠١٩.

من الصحابة ليس حجة في الفروع، فكيف في الأصول؟ على أنه يعارضه قول علي؛ فإنه لم يقبل ذلك، ومنع منه، وإن كان احتجاجهم بالإجماع فلا إجماع ههنا مع مخالفة علي ﷺ على أنه يمكن معارضتهم بمثل ذلك؛ حيث يمكن القول: «إن الصحابة كما أقروا عثمان على القول، ولم ينكروا عليه ما أظهر من الامتناع من التقليد»، فما لكم أن تتعلقوا بذلك، إلا ويمكن التعلق بما لنا.

أما الجواب عن قول عمر: «فاتبعوني»، فنقول: «أراد به: «فاتبعوني في الدليل، لا في الحكم»؛ كما أن بعضنا يتبع البعض في الدليل، واتباعه في الدليل الذي أفاد الحكم؛ فحمله على هذا؛ بدليل ما سبق»[1].

٥- قياس:

وبيانه: أنه حكم يسوغ فيه الاجتهاد؛ فجاز لمن لم يكن عالمًا به تقليد من علمه؛ كالعامي، والجامع وجوب العمل بالظن الحاصل بقول المفتي.

والجواب عنه: أنه قياس مع وجود الفارق؛ ذلك أن الفرق هو أن العامي قاصر؛ فجاز له العمل بالتقليد، والعالم ليس بقاصر[2].

٦- قياس الأولى:

أجمعنا على أنه يجوز للمجتهد أن يقبل خبر الواحد عن مجتهد آخر، بل عن عامي؛ وإنما جاز ذلك اعتمادًا على عقله ودينه، فههنا إذا أخبر المجتهد عن منتهى اجتهاده، بعد استفراغ الوسع والطاقة، فلأن يجوز العمل به كان أولى.

والجواب عنه: أن المفتي ربما بنى اجتهاده على خبر واحد، فإذا تمسك به المجتهد ابتداء، كان الاحتمال فيه أقل مما إذا قلد فيه غيره[3].

٧- إذا جاز تقليد المجمعين جاز تقليد العالم:

أي: إذا جاز تقليد المجمعين فيما أفتوا به، وأجمعوا عليه، وإن لم يعلم الطريق الذي أفتوا عنه، جاز تقليد العالم، وإن لم يعلم الطريق الذي أفتى عنه.

(١) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ٢/١٠١٩، ١٠٢٢.
(٢) انظر: المحصول، للرازي، ٢/٥٣٧، ٥٣٨.
(٣) انظر: المحصول، للرازي، ٢/٥٣٧، ٥٣٨.

والجواب: أن هذا لو كان كذلك؛ لكان اتباعه واجبًا؛ ولوجب ترك اجتهاده له؛ كما سبق أنه يجب اتباع الإجماع، وترك الاجتهاد له؛ ولما أجمعنا على أن ههنا لا يلزمه ترك الاجتهاد لقوله؛ دل على الفرق بينهما.

وجواب آخر: أن قول المجمعين حجة مقطوع بصحتها من جهة الشرع؛ لأن الشرع قد ورد بالعصمة للأمة، ونفى الخطأ عنها؛ فصار قولهم في ذلك كالكتاب والسنة، وليس كذلك قول العالم؛ فإنه ليس قوله بحجة، ويجوز عليه الخطأ؛ فلم يجز للعالم قبوله وترك اجتهاده[1]

المجتهد إذا أدى اجتهاده إلى العمل بفتوى مجتهد آخر؛ فقد حصل أن حكم الله ـ تَعَالَى ـ ذلك، وذلك يقتضي أن يحصل له ظن أنه لو لم يعمل به؛ لاستحق العقاب؛ فوجب أن يجب العمل به دفعًا للضرر المظنون.

والجواب عنه: أن مجرد الظن واجب العمل به، لكن إذا لم يقم دليل سمعي يصرفنا عنه، وما ذكرناه من الدلائل السمعية يوجب العدول عن هذا الظن[2].

٢ـ وهناك من قال: «يجوز لمن بعد الصحابة تقليدهم، ولا يجوز تقليد غيرهم»، وهو القول القديم للشافعي ﷺ والجبائي، وابنه؛ حيث قالا: «يجوز أن يقلد غيره إن كان صحابيًا راجحًا في نظره على غيره ممن خالف من الصحابة، فإذا استووا؛ أي: الصحابة في نظره بحسب العلم، واختلفت فتواهم؛ تخيّر؛ فيقلد أيهم شاء، ولا يجوز تقليد من عداهم»، وقيل: «يجوز تقليد أبي بكر، وعمر ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ـ لا غيرهما»، وعن أحمد وإمام الحرمين جواز تقليد الصحابة دون غيرهم، إلا عمر بن عبدالعزيز[3]؛ ودليلهم:

أنه لا يخفى الوثوق باجتهاد الصحابي؛ لمشاهدة الوحي والتنزيل؛ ومعرفة التأويل، والاطلاع على أحوال النبي ﷺ، وزيادة اختصاص الصحابة بالتشدد بالبحث عن

---

(١) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ١٠٢٤/٢.

(٢) المحصول، للرازي، ٥٣٧/٢، ٥٣٨.

(٣) انظر: المسودة، لآل تيمية، ٤٧٠؛ وشرح الروضة، للطوفي، ٦٣٠/٣؛ والمحصول، ٥٣٥/٢؛ وتيسير التحرير، ٢٢٨/٤؛ والإحكام، ٢٣٣/٣.

قواعد الدين، وتأسيس الشريعة، وعدم تسامحهم فيها أشد من غيرهم، على ما قاله - عليه السلام -: «خَيْرُ القُرُونِ القَرْنُ الَّذِي أَنَا فِيهِ»(١)(٢).

وجوابه: ما مر في الجواب عن عمل الصحابي(٣).

٣- يجوز تقليد العالم للأعلم:

وهو قول محمد بن الحسن، وكذلك جزم به ابن برهان، وأبو الخطاب، وحكي عن أبي حنيفة ومحمد: أنه يجوز تقليد من هو أعلم منه(٤)؛ بدليل:

١- من القرآن الكريم:

قوله - تعالى -: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

والجواب عنه ما تقدم، ويخصها كما خصصتم في المساوي له في العلم.

٢- عمل الصحابي:

واحتج أيضًا بقصة أهل الشورى، وأن عبدالرحمن بن عوف دعا عليًّا إلى تقليد أبي بكر، وعمر، فامتنع؛ لأنه اعتقد أنه مثلهما في العلم، وطرق الاجتهاد، ودعا عثمان إلى ذلك، فقبله؛ لما اعتقد أنه دونهما في العلم.

وجوابه: أنه من أين لكم أن عليًّا إنما امتنع من ذلك؛ لأنه اعتقد أنه مثلهما في العلم؟ ولعله امتنع من ذلك، وهو يعتقد أنه دونهما في العلم، غير أنه يذهب إلى أن تقليد الأعلم لا يجب؛ فلا حجة لكم.

وجوابه: أنه إذا عمل باجتهاد نفسه، كان عالمًا بما يعمل به، وإذا قلد غيره، كان جاهلًا؛ فلا يجوز التسوية بين الحالتين(٥).

٤- يجوز له التقليد إذا نزلت بالعالم نازلة، وخشي فوات وقتها؛ جاز له أن يقلد عالمًا آخر:

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) الإحكام، للآمدي، ٢٣٤/٣.

(٣) انظر: ص: ٥٩٨.

(٤) انظر: المسودة، لآل تيمية، ٤٦٨؛ وشرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٤٤٣؛ وتيسير التحرير، ٢٢٨/٢؛ والإحكام، للآمدي، ٢٣٣/٣؛ وشرح مختصر الروضة، ٦٣٠/٣.

(٥) انظر: اللمع، الشيرازي، ١٠٢٨/٢-١٠٣٠.

١ـ القرآن الكريم:

قاله أبو العباس بن سريج[١]، واحتج من نصر أبا العباس بن سريج بقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، وهذا غير عالم؛ فجاز له سؤال العالم.

والجواب: أن هذا خطاب العامة؛ بدليل أنه قال: ﴿إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ بالبينات، والذي لا يعلم بالبينات هو العامي، فأما العالم فإنه عارف بالبينات التي هي طريق الاجتهاد؛ فلا يكون داخلًا في الخطاب، وأيضًا فإنه قال: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾ [النحل: ٤٣]؛ فيقتضي أن يكون الذي يسأل ليس من أهل الذكر، حتى يسأل أهل الذكر.

٢ـ الاضطرار:

فهو مضطر إلى التقليد؛ لأنه إذا اشتغل بالاجتهاد فاتته العبادة، فوجب له التقليد.

والجواب: أن العبادة إذا كانت مما يجوز تأخيرها للعذر، يجعل أشكال الحادثة عليه عذرًا إلى التأخير، وإن كان مما لا يجوز له تأخيره؛ كالصلاة، فعلها حسب حاله، ثم أعاد إذا بان له الحكم؛ فلا ضرورة به إلى التقليد، ألا ترى أن من لا يجد ماء ولا ترابًا يصلي على حسب حاله، ويعيد إذا قدر؟ كذلك ههنا مثله[٢].

٥ـ **له التقليد فيما يخصه دون ما يفتي به**؛ ودليلهم: هو الحاجة؛ لأنه إذا كان في حق نفسه، فهو محتاج إليه؛ ليعمل به، وإذا كان في حق غيره، فهو محتاج؛ لأنه يقلد غيره.

وجوابه: أنه إذا كان حاكمًا، فهو محتاج إليه، ثم هو محتاج إلى إدراك الحكم، وليس يحتاج إلى التقليد، وإدراك الحكم يحصل باجتهاده، فلا حاجة إلى التقليد؛ فبطل هذا الكلام[٣].

---

(١) انظر: المسودة: لآل تيمية، ٤٦٨؛ وشرح اللمع، للشيرازي، ١٠١٢/٢؛ وتيسير التحرير، ٢٢٨/٢؛ وشرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٤٤٣؛ و مختصر الروضة، للطوفي، ٦٢٠/٣.

(٢) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ١٠١٤/٢، ١٠١٥.

(٣) انظر: شرح اللمع، للشيرازي، ١٠٣٠/٢.

٦- لا يجوز للعالم تقليد العالم البتة:

وهو قول أكثر الشافعية، والقاضي أبي بكر، وأكثر الفقهاء، وهو مذهب مالك ـ رحمه الله ـ وهو قول أحمد، والشافعي، والصيرفي، وعن أبي حنيفة روايتان[١]، إلا أنه قد اتفق مع القوم في المنع عن التقليد، نعم ذكر بعضهم؛ كصاحب المحيط أنه ذكر الخلاف في بعض المواضع في النفاذ، وفي بعضها في الحل؛ أي: حل القضاء بخلاف مذهبه، لكن لا يلزم أن المعقول الحل، بل يجب ترجيح رواية النفي للحل؛ لأن المجتهد مأمور باتباع ظنه إجماعًا[٢]، ومما يدل على عدم جواز تقليد العالم للعالم:

١- من القرآن الكريم:

قوله ـ تعالَى ـ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] والمقلد هو قافٍ ومتبع بغير علم. وقوله ـ تعالَى ـ: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٦٨].

وقوله ـ تعالَى ـ: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]، وقوله ـ تعالَى ـ: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، وقوله ـ تعالَى ـ: ﴿ٱتَّبِعُوا مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٣]، وقوله ـ تعالَى ـ: ﴿فَٱعْتَبِرُوا يَٰٓأُولِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، ولم يأت به؛ فيكون تاركًا للمأمور به؛ فيكون عاصيًا؛ فيستحق النار، وترك العمل به في حق العامي؛ لعجزه عن الاجتهاد؛ فيبقى معمولًا به في حق المجتهد[٣].

٢- من السنة:

ومما يدل على ذلك من جهة السنة ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي، وَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا، فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ»[٤]، فلو كان قد أطلق التقليد للعالم، لم يأمر بأداء قوله كما سمع

---

(١) انظر: المحصول، للرازي، ٢/٥٣٤، ٥٣٥؛ وإحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٧٢٣؛ وشرح تنقيح الفصول، للقرافي، ٤٤٣؛ والمسودة، لآل تيمية، ٤٦٨.

(٢) تيسير التحرير، ٤/٢٣١.

(٣) المحصول، للرازي، ٢/٥٣٥.

(٤) سبق تخريجه.

منه، وكان تقليد العالم الراوي في معناه، وإن لم ينقل لفظه[١].

٣ـ إجماع الصحابة:

ومما يدل على ذلك إجماع الصحابة؛ وذلك أنهم اختلفوا في الجد والعول، وغير ذلك من المسائل، فلم يقلد بعضهم بعضًا في الاجتهاد، ولم يكن من علمائهم من له قول في ذلك إلا باجتهاد ومناظرة عليه.

فإن قالوا: «فما حفظ عن طلحة، ولا عن سعد، ولا عن الزبير في شيء من ذلك».

فالجواب: أنه لم يقلد واحدًا في قول له، وإنما تركوا الاجتهاد في ذلك اتكالًا على اجتهاد غيرهم، وفتواهم؛ لأنه من فروض الكفايات، ولو احتج إليهم، لم يقلدوا غيرهم فيما يفتون به، ويعملون به، ولا اجتهدوا؛ والدليل على ترك التقليد أن قول القائل الذي لم ينص على عصمته: «إنني مصيب في اعتقادي، وقولي: «لو كان دليلًا على صدقه وإصابته في اعتقاده»؛ لوجب أن يكون كل قائل بذلك صادقًا مصيبًا في اعتقاده، وفي علمنا أنه يقول ذلك من ليس بمصيب من اليهود، والنصارى، وسائر الفرق المبتدعة دليل على أن لا يكون دليلًا[٢].

٤ـ القياس:

وبيانه أن من له أهلية الاجتهاد ممكن عن الاجتهاد، فلا يجوز مع ذلك مصيره إلى قول غيره، كما في العقليات.

ذكر ابن بطة: «أن أحمد قال له: «يا أبا العباس، لا تقلد دينك الرجال؛ فإنهم لم يسلموا من أن يغلطوا»، وقال في رواية أبي الحارث: «لا تقلد أمرك أحدًا منهم، وعليك بالأثر والاجتهاد»»[٣]، وهذا لا يكون إلا فيمن له معرفة بالاجتهاد، وهو الرأي الراجح؛ لقوة الأدلة، وخلوها من المعارض.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ قال «الموفق» ـ في مسألة ما إذا اختلف اجتهاد رجلين، لم يتبع أحدهما صاحبه ـ: «وجملته أن المجتهدين إذا اختلفا ففرض كل واحد منهما

(١) إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ٧٢٣، ٧٢٤.
(٢) الإحكام، للآمدي، ٣/٢٢٣.
(٣) المسودة، لآل تيمية، ٤٦٨.

الصلاة إلى الجهة التي يؤديه اجتهاده إليها أنها القبلة، لا يسعه تركها، ولا تقليد صاحبه، سواء كان أعلم منه، أو لم يكن كالعاملين يختلفان في الحادثة، ولو أن أحدهما اجتهد، فأراد الآخر تقليده، من غير اجتهاد، لم يجز له ذلك، ولا يسعه الصلاة، حتى يجتهد، سواء اتسع الوقت، أو كان ضيقًا، يخشى خروج وقت الصلاة؛ كالحاكم؛ لا يسوغ له الحكم في حادثة بتقليد غيره، وقال القاضي: «ظاهر كلام أحمد في المجتهد الذي يضيق الوقت عن اجتهاده؛ أن له تقليد غيره»، وأشار إلى قول أحمد فيمن هو في مدينة، فتحرى، فصلى لغير القبلة، في بيت بعيد؛ لأن عليه أن يسأل، قال: «فقد جعل فرض المحبوس السؤال، وهذا غير صحيح»، وكلام أحمد إنما دل على أنه ليس لمن في المصر الاجتهاد؛ لأنه يمكنه التوصل إلى القبلة بطريق الخبر والاستدلال بالمحاريب، بخلاف المسافر، وليس فيه دليل على أنه يجوز له تقليد المجتهدين في محل الاجتهاد، عند ضيق الوقت، ألا ترى أن أبا عبدالله لم يفرق بين ضيق الوقت وسعته، مع اتفاقنا على أنه لا يجوز له التقليد، مع سعة الوقت؛ ولأن الاجتهاد في حقه شرط لصحة الصلاة؛ فلم يسقط بضيق الوقت مع إمكانه؛ كسائر الشروط[1]».

* * *

خَاتِمَةُ فَصْلِ الاِجْتِهَادِ وَالتَّقْلِيدِ

وختامًا لهذا الفصل، أقول: كثيرة هي المستجدات والوسائل المستحدثة، والتي يمكن أن تكون خير معين لتحقيق وتسهيل والتمكين من الاجتهاد عمومًا، والاجتهاد الجماعي على وجه الخصوص، فأدوات البرق، والهاتف، والتلكس، ووسائل الاتصال، والمقعر، والطائرات، والحافلات، وغيرها، كلها تخدم هذا المقصد، إن نحن أحسنا النية، وأجمعنا القوة على الاجتهاد الجماعي؛ لأن مشاكل العصر تعقدت، مما يصعب معها الاجتهاد الفردي، ويكون المؤهل لذلك هو الاجتهاد الجماعي، والتي تكون مدعاة للاطمئنان، وتقليب الأمر من وجوهٍ كثيرة!

* * * * *

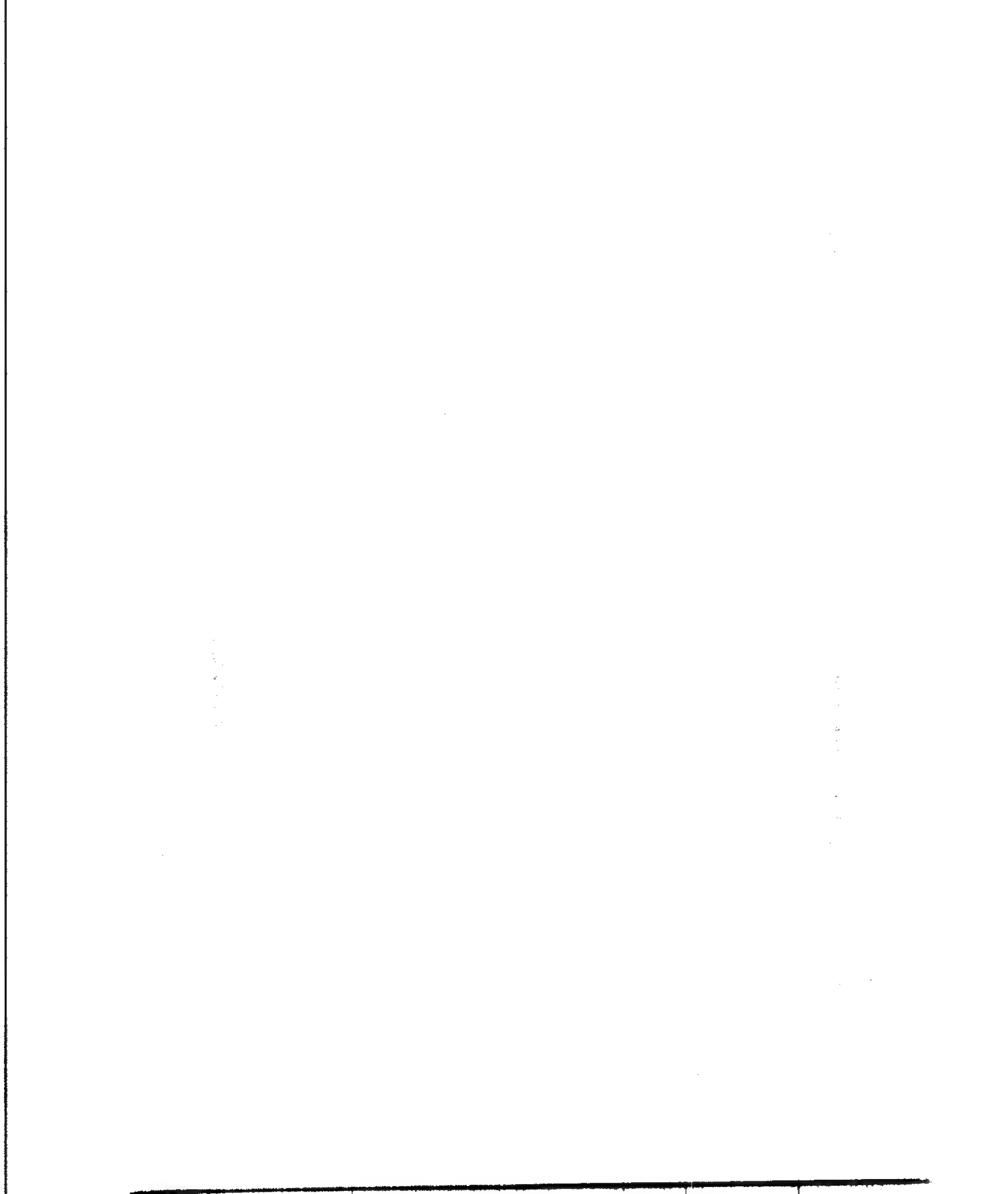
(١) المغني، لابن قدامة، ٢/١٠٨.

الفَصْلُ الثَّانِي

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي التَّعَارُضِ وَالتَّرْجِيحِ

المَبْحَثُ الأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي التَّعَارُضِ وَالتَّرْجِيحِ

* * * * *



تَمْهِيدٌ

إن من وظائف المجتهد ترتيب الأدلة والترجيح؛ لأن الأدلة الشرعية متفاوتة في مراتب القوة؛ فالقرآن أصل لما سواه، وهذا يحتاج المجتهد فيه إلى معرفة ما يقدم منها، وما يؤخر؛ حتى لا يأخذ بالدليل الضعيف، مع وجود الأقوى.

وقد يعرض للأدلة التعارض؛ بسبب نظر المجتهد؛ فتصير بذلك كالمعدومة؛ فيحتاج إلى إظهار بعضها بالترجيح ليعمل به، وإلا توقفت الأدلة والأحكام.

وترجيح المجتهد بعض الأدلة مع بعض عند التعارض، يُعَدُّ نوعًا من التصرف فيها؛ كحمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد، والمجمل على المبين، ونحو ذلك، وسمي هذا تصرفًا؛ لأن التصرف هو التنقل في الأزمنة والأحوال، وهذا تنقل في أحوال الأدلة من حال إلى حال.

والترجيح مما يتوقف عليه الاجتهاد توقف الشيء على جزئه أو شرطه[1]، والترجيح هو ما يسمى الآن بالاجتهاد الانتقائي.

أَمَّا حَقِيقَةُ التَّعَارُضِ:

فهو تفاعل من العُرض «بضم العين»، وهو الناحية والجهة، وكأن الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض؛ أي: ناحيته وجهته؛ فيمنعه من النفوذ إلى حيث وجه.

وفي الاصطلاح: تقابل الدليلين على سبيل الممانعة[2].

وأما شروطه؛ فمنها:

١ـ التساوي في الثبوت؛ فلا تعارض بين الكتاب، وخبر الواحد، إلا من حيث الدلالة.

٢ـ التساوي في القوة؛ فلا تعارض بين المتواتر والآحاد.

٣ـ اتفاقهما في الحكم مع اتحاد الوقت، والمحل، والجهة؛ فلا امتناع بين الحل

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٦٧٣/٣: ٦٧٦.

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ١٠٩/٦.

والحرمة، والنفي والإثبات في زمانين في محل أو محلين في زمان أو جهتين؛ كالنهي عن البيع في وقت النداء، مع الجواز[١].

وعند التعارض يُصار إلى الترجيح:

ومما عرف به الترجيح: اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضها بما توجب العمل به، وإهمال الآخر.

فعبارة: «اقتران أحد الصالحين» احتراز عما ليسا بصالحين للدلالة، أو أحدهما صالح، والآخر ليس بصالح؛ فإن الترجيح إنما يكون مع تحقق التعارض، ولا تعارض مع عدم الصلاحية للأمرين أو أحدهما.

وعبارة: «مع تعارضهما» احتراز عن الصالحين اللذين لا تعارض بينهما؛ فإن الترجيح إنما يطلب عند التعارض، لا مع عدمه. وهو عام للمتعارضين مع التوافق في الاقتضاء؛ كالعلل المتعارضة في الصور المختلف فيها نفيًا وإثباتًا. وعبارة: «ما يوجب العمل بأحدهما وإهمال الآخر» احتراز عما اختص به أحد الدليلين عن الآخر في الصفات الذاتية أو العرضية، ولا مدخل له في التقوية والترجيح[٢].

العمل بالترجيح:

اتفق الأكثرون على جواز التمسك بالترجيح، وأنكره بعضهم، وقال: عند التعارض يلزم التخيير، أو التوقف، والدليل على جواز التمسك:

١- إجماع الصحابة:

أجمع الصحابة على العمل بالترجيح؛ حيث قدموا خبر عائشة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - في التقاء الختانين[٣] على قول من روى: «إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ»[٤]، وخبر من روت من أزواجه أنه كان يصبح جنبًا، على ما روى أبو هريرة أنه: «مَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا، فَلَا صَوْمَ

(١) انظر: نفس المصدر، ٦/١٠٩، ١١٠.

(٢) الإحكام، للآمدي، ٣/٢٥٦، ٢٥٧.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

لَهُ»[١]، وقوى علي خبر أبي بكر، فلم يحلفه، وحلف غيره، وقوى أبو بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة، بموافقة محمد بن مسلمة، وقوى عمر خبر أبي موسى في الاستئذان، بموافقة أبي سعيد الخدري.

٢ـ قوله ﷺ:

إن الظنين إذا تعارضا، وتم ترجيح أحدهما على الآخر، كان العمل بالراجح متعينًا عرفًا؛ فيجب شرعًا؛ لقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ»[٢].

٣ـ العقل:

أنه لو لم يُعمل بالراجح، لزم العمل بالمرجوح، وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع في بدائه العقول.

واحتج المنكر بأمرين:

١ـ أن الترجيح لو اعتبر في الإمارات لاعتبر في البينات في الحكومات؛ لأنه لو اعتبر، لكانت العلة في اعتباره ترجيح الأظهر على الظاهر، وهذا المعنى قائم ههنا.

٢ـ أن إيماء قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢]، وقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «نَحْنُ نَحْكُمُ بِالظَّاهِرِ»[٣]، يقتضي إلغاء زيادة الظن.

والجواب عنهما: أن ما ذكرته دليل ظني، وما ذكرناه قطعي، والظني لا يعارض القطعي[٤]، ثم للترجيح شروط؛ منها:

١ـ أن يكون بين الأدلة؛ فالدعاوى لا يدخلها الترجيح.

٢ـ قبول أدلة التعارض في الظاهر، وينبني عليه مسائل:

أ ـ أنه لا مجال له في القطعيات.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه الشوكاني في الفوائد المجموعة، ٢٠٠.

(٤) المحصول، للرازي، ٢/٤٤٤، ٤٤٥.

ب ـ لا مجال له في العقليات.

ج ـ لا اجتماع لظنين بحكم واحد بأمارتين.

٣ـ أن يقوم دليل على الترجيح، وهذا على طريقة كثير من الأصوليين.

٤ـ أن يترجح بالمزية التي لا تستقل[1].

(١) البحر المحيط، في أصول الفقه، ١٣١/٦: ١٣٣، ١٣٧.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

قَوَاعِدُ أُصولِيَّةٌ فِي التَّعَارُضِ وَالتَّرْجِيحِ

المَطْلَبُ الأَوَّلُ: قَوَاعِدُ أُصولِيَّةٌ فِي مَتَى يُصَارُ إِلَى التَّرْجِيحِ

قاعدة: العُدُولُ إِلَى المَنْصُوصِ عَلَيْهِ أَوْلَى مِنَ المُجْتَهَدِ فِيهِ: ٣٣٧/١٣

إذا وجد في نازلة نص، وغير نص؛ كاجتهاد مجتهد، فالأولى والمقدم هو النص في مقابل ترك المجتهد فيه؛ بدليل:

١- من القرآن الكريم:

قوله - تَعَالَى -: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١]؛ أي: لا تقولوا حتى يقول، ولا تأمروا حتى يأمر، ولا تفتوا حتى يفتي، ولا تقطعوا أمرًا حتى يكون هو الذي يحكم فيه ويمضيه.

روى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا -: «لا تقولوا خلاف الكتاب والسنة».

والقول الجامع في معنى الآية: «لا تعجلوا بقول، ولا فعل، قبل أن يقول رسول الله ﷺ أو يفعل»[(١)].

٢- ومن السنة النبوية:

حديث معاذ[(٢)] الذي أقر فيه النبي ﷺ معاذًا على تقديم النص على الاجتهاد.

٣- الإجماع:

قال الشافعي: «أجمع الناس على أن من استبانت له سنة من رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس»[(٣)].

---

(١) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم، ٥١/١.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) إعلام الموقعين، ٢٦٣/٢.

٤- قول الصحابي:

في كتاب عمر بن الخطاب إلى شريح: «إذا وجدت شيئًا في كتاب اللَّه، فاقض به، ولا تلتفت إلى غيره، وإن أتاك شيء ليس في كتاب اللَّه، فاقض بما سن رسول اللَّه ﷺ، فإن أتاك ما ليس في كتاب اللَّه، وسنة رسول اللَّه ﷺ، فاقض بما أجمع عليه الناس، وإن أتاك ما ليس في كتاب اللَّه، وسنة رسول اللَّه ﷺ، ولم يتكلم فيه أحد قبلك، فإن شئت أن تجتهد رأيك، فتقدم، وإن شئت أن تتأخر، فتأخر، وما أرى التأخر إلاَّ خيرًا لك»، ذكره سفيان الثوري عن الشيباني عن الشعبي عن شريح أن عمر كتب له[1].

ووجه الاستدلال بهذه الرسالة، أن عمر بدأ بالمنصوص عليه، ثم تلى بالمجتهد فيه، وهو المطلوب.

٥- ق: لَا يُصَارُ إِلَى الاجْتِهَادِ إِلَّا عِنْدَ الضَّرُورَةِ:

يقول ابن القيم - رحمه اللَّه -: «إذ اجتهاد الرأي إنما يباح للمضطر؛ كما تباح له الميتة، والدم، عند الضرورة؛ ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]»[2]؛ أي: أنه لا يصار إلى الاجتهاد إلا بعد عدم ورود نص في المسألة، والاجتهاد هنا بمعنى اعتماد الأدلة العقلية أو المختلف فيها.

وعلى ما سبق؛ فإن العدول إلى المنصوص عليه أولى من المجتهد فيه.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» - عن المضطر أصاب الميتة، وخبزًا لا يعرف مالكه، أكل الميتة -: «وبهذا قال سعيد بن المسيب، وزيد بن أسلم، وقال مالك: «إن كان يصدقونه أنه مضطر، أكل من الزرع، والثمر، وشرب اللبن، وإن خاف أن تقطع يده، أو لا يقبل منه، أكل الميتة»، ولأصحاب الشافعي وجهان:

أحدهما: يأكل الطعام، وهو قول عبداللَّه بن دينار؛ لأنه قادر على الطعام الحلال؛ فلم يجز له أكل الميتة؛ كما لو بذل له صاحبه.

ولنا: أن أكل الميتة منصوص عليه، ومال الآدمي مجتهد فيه، والعدول إلى

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، ١/٥١.

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم الجوزية، ٢/٢٦٥.

المنصوص عليه أولى»[1].

قاعدة: عِنْدَ التَّعَارُضِ يُصَارُ إِلَى التَّرْجِيحِ

التعارض تفاعل من العُرْض وهو الناحية والجهة، وكأن الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض، أي ناحيته وجهته؛ فيمنعه عن النفوذ إلى حيث وجه[2].

وفي الاصطلاح: تقابل الدليلين على سبيل الممانعة[3].

وتقابل الدليلين على سبيل الممانعة إنما منشؤه فهم الفقهاء، وإدراك المجتهدين لها، أما التعارض في الشريعة فغير واقع؛ يقول الإمام الشاطبي: «الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها، وإن كثر الخلاف؛ كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصح فيها غير ذلك»؛ واستدل على ذلك بعدة أمور[4].

وهذا التعارض ينظر فيه بالنسبة إلى كل موضع، هل يمكن الجمع فيه بين الدليلين، أم لا؟ فإن أمكن الجمع، فلا تعارض؛ بدليل:

١ـ أن العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه أولى من العمل بأحدهما دون الثاني؛ لأن دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة لدلالته على كل مفهومه، ودلالته على كل مفهومه دلالة أصلية؛ فإذا عملنا بكل واحد منهما بوجه دون وجه، فقد تركنا العمل بالدلالة التبعية، وإذا عملنا بأحدهما دون الثاني، فقد تركنا العمل بالدلالة الأصلية، ولا شك أن الأول أولى.

فثبت أن العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه أولى من العمل بأحدهما من كل وجه، دون الثاني[5]، قال الإمام الشاطبي: «التعارض إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإما من جهة نظر المجتهد... وأما من جهة نظر المجتهد فممكن بلا

---

(١) المغني، لابن قدامة، ١٣/٣٣٧.

(٢) لسان العرب، مادة: عرض.

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٦/١٠٩.

(٤) انظر: الموافقات، للشاطبي، ٤/١١٨، وما بعدها.

(٥) المحصول، للرازي، ٢/٤٤٩.

خلاف، إلا أنهم لما نظروا فيه، بالنسبة إلى كل موضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين، وهو صواب؛ فإنه إن أمكن الجمع، فلا تعارض؛ كالعام مع الخاص، والمطلق مع المقيد، وأشباه ذلك»(١).

وهو ما عبر عنه «الموفق» بقوله:

قاعدة: الجَمْعُ بَيْنَ الأَحَادِيثِ مَهمَا أَمْكَنَ أَوْلَى مِنْ حَمْلِهَا عَلَى التَّعَارُضِ: ٥/٨٧-٨٨

في مسألة أدلة التفاضل بين الأنساك الثلاثة؛ حيث قال: «ولأن النبي ﷺ أخبر بالمتعة عن نفسه في حديث حفصة(٢)؛ فلا تعارض بظن غيره؛ ولأن عائشة كانت متمتعة بغير خلاف، وهي مع النبي ﷺ ولا تحرم إلا بأمره، ولم يكن ليأمرها بأمر، ثم يخالف إلى غيره؛ ولأنه يمكن الجمع بين الأحاديث؛ بأن يكون النبي ﷺ أحرم بالعمرة، ثم لم يحل منها لأجل هديه، حتى أحرم بالحج؛ فصار قارنًا، وسماه من سماه مفردًا؛ لأنه اشتغل بأفعال الحج وحدها بعد فراغه من أفعال العمرة، فإن الجمع بين الأحاديث مهما أمكن أولى من حملها على التعارض».

وإن لم يمكن الجمع بين الأدلة، يُصار إلى الترجيح.

* * * * *

المَطْلَبُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي التَّرْجِيحِ مِنْ جِهَةِ السَّنَدِ

قاعدة: التَّرْجِيحُ بِكَثْرَةِ الرِّوَايَةِ: ٣/٤١٨-٤١٩

ومثاله عند «الموفق»؛ تسليمه واحدة عن يمينه في صلاة الجنازة؛ حيث قال: «السنة أن يسلم على الجنازة تسليمة واحدة، قال رحمه الله: «التسليم على الجنازة تسليمة

(١) انظر: الموفقات، للإمام الشاطبي، ٤/٢٩٤، ٢٩٥.

(٢) أخرجه البخاري في باب: من ساق البُدْنَ معه من كتاب الحج، ومسلم في باب: وجوب الدم على المتمتع من كتاب الحج، ونص الحديث: أن حفصة قالت لرسول الله ﷺ: ما شأن الناس حلُّوا، ولم تحلل أنت من عمرتك؟ فقال: إني لبدت رأسي، وقلدت هديي، فلا أحل حتى أنحر.

واحدة عن ستة من أصحاب النبي ﷺ وليس فيه اختلاف إلا عن إبراهيم، وروي تسليمه واحدة عن علي، وابن عمر، وابن عباس، وجابر، وأبي هريرة، وأنس بن مالك، وابن أبي أوفى، وواثلة بن الأسقع، وبه قال سعيد بن جبير، والحسن، وابن سيرين، وأبو أمامة بن سهل، والقاسم بن محمد، والحارث، وإبراهيم النخعي، والثوري، وابن عيينة، وابن المبارك، وعبدالرحمن بن مهدي، وإسحاق»، وقال ابن المبارك: «من سلم على الجنازة تسليمتين فهو جاهل جاهل»، واختار القاضي أن المستحب تسليمتان، وتسليمة واحدة تجزي، وبه قال الشافعي، وأصحاب الرأي؛ قياسًا على سائر الصلوات.

ولنا ما روى عطاء بن السائب أن النبي ﷺ: «سلم على جنازة تسليمة». رواه الجوزجاني[1]. وأنه قول من سمَّينا من الصحابة، ولم يعرف لهم مخالف في عصرهم؛ فكان إجماعًا ليس فيه اختلاف، إلا عن إبراهيم، قال الجوزجاني: «هذا عندنا لا اختلاف فيه؛ لأن الاختلاف إنما يكون بين الأقران والأشكال، أما إذا أجمع الناس، واتفقت الرواية عن الصحابة والتابعين، فشذ عنهم رجل، لم يقل لهذا: «اختلاف»». واختيار القاضي في هذه المسألة مخالف لقول إمامه وأصحابه، وإجماع الصحابة، والتابعين، - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - إذا ثبت هذا؛ فإن المستحب أن يسلم تسليمة واحدة عن يمينه، وإن سلم تلقاء وجهه فلا بأس، قال أحمد: «يسلم تسليمة واحدة»، وسئل يسلم تلقاء وجهه؟ قال: «كل هذا»، وأكثر ما روي فيه عن يمينه، قيل: «خفية؟»، قال: «نعم»؛ يعني: أن الكل جائز، والتسليم عن يمينه أولى؛ لأنه أكثر ما روي[2]».

قاعدة: الإِسْتِفَاضَةُ أَقْوَى مِنْ خَبَرِ الثِّقَةِ: ١١/١٥٨

ومثاله عند «الموفق» ما ذكره من ضروب القذف؛ حيث قال: «الحال الثالث محرم، وهو ما عدا ذلك من قذف أزواجه والأجانب، فإنه من الكبائر؛ قال اللَّه - تَعَالَى -: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾﴾ [النور: ٢٣]، وقال النبي ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ أَدْخَلَتْ عَلَى قَوْمٍ مَنْ لَيْسَ

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند، ٣/٣٧٠.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٣/٤١٨، ٤١٩.

مِنْهُمْ فَلَيْسَتْ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ، وَلَنْ يُدْخِلَهَا اللَّهُ جَنَّتَهُ، وَأَيُّمَا رَجُلٍ جَحَدَ وَلَدَهُ، وَهُوَ يَنْظُرُ إِلَيْهِ، احْتَجَبَ اللَّهُ مِنْهُ، وَفَضَحَهُ عَلَى رُءُوسِ الأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ»[١]. رواه أبو داود. فقوله: «وَهُوَ يَنْظُرُ إِلَيْهِ»؛ يعني: يراه منه؛ فكما حرَّم على المرأة أن تدخل على قوم من ليس منهم، حرَّم على الرجل جحد ولده، ولا يجوز قذفها بخبر من لا يوثق بخبره؛ لأنه غير مأمون على الكذب عليها، ولا برؤيته رجلًا خارجًا من عندها، من غير أن يستفيض زناها؛ لأنه يجوز أن يكون دخل سارقًا، أو هاربًا، أو لحاجة، أو لغرض فاسد فلم يمكنه، ولا لاستفاضة ذلك في الناس من غير قرينة تدل على صدقهم؛ لاحتمال أن يكون أعداؤها أشاعوا ذلك عنها، وفيه وجه آخر أنه يجوز؛ لأن الاستفاضة أقوى من خبر الثقة[٢]».

وقاعدة: التَّرْجِيحُ بِرِوَايَةِ الأَخَصِّ: ٧٠/١٠

ومثاله عند «الموفق» عتق الأَمَة تحت حر؛ حيث قال: «وإن عتقت تحت حر، فلا خيار لها، وهذا قول ابن عمر، وابن عباس، وسعيد بن المسيب، والحسن، وعطاء، وسليمان بن يسار، وأبي قلابة، وابن أبي ليلى، ومالك، والأوزاعي، والشافعي، وإسحاق، وقال طاوس: «الرأي لها الخيار؛ لما روى الأسود عن عائشة، أن النبي ﷺ خيَّر بريرة، وكان زوجها حرًّا. رواه النسائي[٣]؛ ولأنها كملت بالحرية؛ فكان لها الخيار؛ كما لو كان زوجها عبدًا».

ولنا أنها كافأت زوجها في الكمال؛ فلم يثبت لها الخيار؛ كما لو أسلمت الكتابية تحت مسلم؛ فأما خبر الأسود عن عائشة، فقد روى عنها القاسم بن محمد وعروة[٤]

---

(١) أخرجه أبو داود في باب: التغليظ في الانتفاء من كتاب الطلاق، والنسائي في باب: التغليظ في الانتفاء من الولد، وابن ماجة في باب: من أنكر ولده من كتاب الفرائض.

(٢) المغني، لابن قدامة، ١٥٧/١١، ١٥٨.

(٣) أخرجه النسائي في باب: إذا تحولت الصدقة من كتاب الزكاة باب: خيار الأَمَة فعتق وزوجها حر من كتاب الطلاق، وفي باب: البيع يكون فيه الشرط الفاسد من كتاب البيوع، كما أخرجه مسلم في باب: الولاء لمن أعتق من كتاب العتق.

(٤) أخرجه أبو داود في باب: المملوكة تُعتق، وهي تحت حر أو عبد، من كتاب الطلاق.

أن زوج بريرة كان عبدًا، وهما أخص بها من الأسود؛ لأنهما ابن أخيها، وابن أختها[(١)].

قاعدة: التَّرْجِيحُ بِرِوَايَةِ مَنْ رَأَى وَسَمِعَ عَلَى مَنْ لَمْ يَرَ وَلَمْ يَسْمَعْ: ٣/٤٢٩

ومثاله في «المغني» مسألة لحد قبر الميت؛ حيث قال «الموفق»: «فإذا فرغوا نصبوا عليه اللَّبِنَ نصبًا، ويُسدُّ خلله بالطين؛ لئلا يصل إليه التراب، وإن جعل مكان اللبن قصبًا فحسن؛ لأن الشعبي قال: «جُعِلَ على لَحد النبي ﷺ طن قصب، إني رأيت المهاجرين يستحبون ذلك»، قال الخلال: «كان أبو عبدالله يميل إلى اللَّبِن، ويختاره على القصب، ثم ترك ذلك، ومال إلى استحباب القصب على اللَّبِن، وأما الخشب فكرهه على كل حال، ورخص فيه عند الضرورة، إذا لم يوجد غيره، وأكثر الروايات عن أبي عبدالله استحباب اللَّبِن وتقديمه على القصب؛ لقول سعد: «انضبوا علي اللبن نصْبًا؛ كما صنع رسول الله ﷺ»، وقول سعد أولى من قولي الشعبي؛ فإن الشعبي لم ير، ولم يحضر، وأيهما فُعِلَ كان حسنًا»[(٢)].

قاعدة: التَّرْجِيحُ بِذِكْرِ أَصْحَابِ السُّنَنِ الْمَشْهُورَةِ لِلأَحَادِيثِ: ١٣/٢٦٠

ومثاله عند «الموفق» ما ذكره من شروط إرسال الجارحة؛ حيث قال: «وقال الشافعي: «يباح متروك التسمية عمدًا أو سهوًا؛ لأن البراء روى أن النبي ﷺ قال: «الْمُسْلِمُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ، سَمَّى أَوْ لَمْ يُسَمِّ»[(٣)]، وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ سئل فقيل: «أرأيت الرجل منا يذبح، وينسى أن يسمي الله»، فقال: «اسْمُ اللَّهِ فِي قَلْبِ كُلِّ مُسْلِمٍ»[(٤)]، وعن أحمد رواية أخرى مثل هذا».

---

(١) المغني، لابن قدامة، ١٠/٦٩، ٧٠.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٣/٤٢٨، ٤٢٩.

(٣) قال الزيلعي: غريب بهذا اللفظ، نصب الراية، ٤/١٨٢، وأخرجه الدارقطني في كتاب الصيد والذبائح سنن الدارقطني، والبيهقي في باب: من ترك التسمية، وهو ممن تحل ذبيحته من كتاب الصيد والذبائح.

(٤) أخرجه الدارقطني في سننه في كتاب الصيد والذبائح، والبيهقي في باب: من ترك التسمية وهو ممن تحل ذبيحته، من كتاب الصيد والذبائح.

ولنا قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وقال: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤]، وقال النبي ﷺ: «إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ، فَكُلْ»، قلت: «أرسلت كلبي، فأخذ معه كلبًا آخر؟» قال: «لَا تَأْكُلْ؛ فَإِنَّكَ إِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ، وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى الآخَرِ». متفق عليه[1]، وفي لفظ: «وَإِذَا خَالَطَ كِلَابًا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهَا، فَأَمْسَكْنَ وَقَتَلْنَ، فَلَا تَأْكُلْ»[2]، وفي حديث أبي ثعلبة: «وَمَا صِدْتَ بِقَوْسِكَ، وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ، فَكُلْ»[3]، وهذه نصوص صحيحة لا يعرج على ما خالفها، وقوله: «عُفِيَ لِأُمَّتِي عَنِ الخَطَإِ وَالنِّسْيَانِ» يقتضي نفي الإثم، لا جعل الشرط المعدوم كالموجود؛ بدليل ما لو نسي شرط الصلاة، والفرق بين الصيد والذبيحة، أن الذبح وقع في محله؛ فجاز أن يسامح فيه، بخلاف الصيد، فأما أحاديث أصحاب الشافعي فلم يذكرها أصحاب السنن المشهورة»[4].

المَطْلَبُ الثَّالِثُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي التَّرْجِيحِ مِنْ جِهَةِ المَتْنِ

قاعـدة: مَا هُوَ أَصَحُّ وَأَخَصُّ أَوْلَى بِالتَّقْدِيمِ: ٣٢/٥

ومثاله في «المغني» قول «الموفق» عن محرم المرأة التي أرادت الحج: «مسألة: وحكم المرأة إذا كان لها محرم كحكم الرجل؛ حيث قال: «ظاهر هذا أن الحج لا يجب على المرأة التي لا محرم لها؛ لأن جعلها بالمحرم كالرجل في وجوب الحج، فمن لا محرم لها لا تكون كالرجل؛ فلا يجب عليها الحج». وقال ابن سيرين، ومالك، والأوزاعي، والشافعي: «ليس المحرم شرطًا في حجها بحال»، قال ابن سيرين: «تخرج مع رجل من المسلمين لا بأس به»، وقال مالك: «تخرج مع جماعة من النساء»، وقال الشافعي:

---

(١) أخرجه البخاري في باب: الماء الذي يغسل به شعر الإنسان من كتاب الوضوء، وفي باب: صيد المعارض، وباب: الصيد إذا غاب يومين أو ثلاثة، وباب: إذا وجد مع الصيد كلبًا آخر، من كتاب الذبائح والصيد، ومسلم من باب: الصيد بالكلاب المعلمة من كتاب الصيد والذبائح.

(٢) أخرجه البخاري في باب: إذا أكل الكلب، وباب: الصيد إذا غاب عنه يومين أو ثلاثة من كتاب الذبائح والصيد، ومسلم في باب: الصيد بالكلاب المعلمة من كتاب الصيد والذبائح.

(٣) أخرجه البخاري في باب: صيد القوس، وباب: ما جاء في التصيد، وباب: آنية المجوس من كتاب الذبائح والصيد، ومسلم في: باب: الصيد بالكلاب المعلمة من كتاب الصيد والذبائح.

(٤) المغني، لابن قدامة، ٢٥٨/١٣: ٢٦٠.

«تخرج مع حرة مسلمة ثقة»، وقال الأوزاعي: «تخرج مع قوم عدول، تتخذ سلمًا تصعد عليه، وتنزل، ولا يقربها رجل، إلا أنه يأخذ رأس البعير، ويضع رجله على ذراعه»، قال ابن المنذر: «تركوا القول بظاهر الحديث، واشترط كل واحد منهم شرطًا لا حجة معه عليه»، واحتجوا بأن النبي ﷺ فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة، وقال لعدي بن حاتم: «يُوشِكُ أَنْ تَخْرُجَ الظَّعِينَةُ مِنَ الْحِيرَةِ تَؤُمُّ الْبَيْتَ لَا جِوَارَ مَعَهَا لَا تَخَافُ إِلَّا اللَّهَ»[1]؛ ولأنه سفر واجب؛ فسلم يشترط له المحرم؛ كالمسلمة إذا تخلصت من أيدي الكفار.

ولنا ما روى أبو هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ: « لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ تُسَافِرُ مَسِيرَةَ يَوْمٍ إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ»»[2]، وعن ابن عباس قال: «سمعت رسولَ اللَّه ﷺ يقول: «لَا يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ، وَلَا تُسَافِرِ امْرَأَةٌ إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ»، فقام رجل، فقال: «يا رسول اللّه، إني كنت في غزوة كذا، وانطلقت امرأتي حاجّة»، فقال النبي ﷺ: «انْطَلِقْ، فَاحْجُجْ مَعَ امْرَأَتِكَ»». متفق عليه[3]، ولو قدر التعارض فحديثنا أخص وأصح وأولى بالتقديم»[4].

مُوَافَقَةِ ظَاهِرِ النَّصِّ أَوْلَى مِنْ مُخَالَفَتِهِ: ١١/٢٠١-٢٠٢

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» ـ عن معنى القرء ـ: «ولنا قول اللّه ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ﴾ [الطلاق: ٤]؛ فنقلهن عند عدم الحيض إلى الاعتداد بالأشهر؛ فدل ذلك على أن الأصل الحيض؛ كما قال اللّه ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا﴾ [المائدة: ٦]؛ ولأن المعهود في لسان الشرع استعمال القرء بمعنى الحيض؛ قال النبي ﷺ:

---

(١) أخرجه البخاري في باب: علامات النبوة في الإسلام من كتاب المناقب، والترمذي في باب: تفسير سورة الفاتحة من أبواب التفسير.

(٢) أخرجه البخاري في باب: في كم يقصر الصلاة من كتاب التقصير، ومسلم في باب: سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره من كتاب الحج.

(٣) أخرجه البخاري في باب: حج النساء من كتاب المحصر، وفي باب: من كتب في جيش فخرجت امرأته حاجة من كتاب الجهاد، وفي باب: لا يخلون رجل بامرأة ... من كتاب النكاح، ومسلم في باب: سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره من كتاب الحج.

(٤) المغني، لابن قدامة، ٥/٣٠، ٣٢.

«تَدَعُ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا». رواه أبو داود[1]، وقال لفاطمة بنت أبي حبيش: «انْظُرِي فَإِذَا أَتَى قُرْؤُكِ، فَلَا تُصَلِّي، وَإِذَا مَرَّ قُرْؤُكِ فَتَطَهَّرِي ثُمَّ صَلِّي مَا بَيْنَ القُرْءِ إِلَى القُرْءِ». رواه النسائي[2]، ولم يعهد في لسانه استعماله بمعنى الطهر في موضع؛ فوجب أن يحمل كلامه على المعهود في لسانه، وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «طلاق الأمة طلقتان، وقرؤها حيضتان». رواه أبو داود وغيره[3]. فإن قالوا: «هذا يرويه مظاهر بن مسلم، وهو منكر الحديث»، قلنا: «قد رواه عبدالله بن عيسى بن عطية العوفي عن ابن عمر، كذلك أخرجه ابن ماجة في سننه، وأبو بكر الخلال في جامعه، وهو نص في عدة الأمة، فكذلك عدة الحرة؛ ولأن ظاهر قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وجوب التربص ثلاثة كاملة، ومن جعل القروء الأطهار، لم يوجب ثلاثة؛ لأنه يكتفي بطهرين، وبعض الثالث، فيخالف ظاهر النص، ومن جعله الحيض أوجب ثلاثة كاملة، فيوافق ظاهر النص؛ فيكون أولى من مخالفته»[4].

قاعدة: تَقْدِيمُ المَنْطُوقِ عَلَى دَلِيلِ الخِطَابِ: ٢/٥٢٦-٥٢٧

يقول «الموفق» ـ عن هذا المرجح، وهو بصدد الحديث عن النهي عن الصلاة بعد العصر ـ: «متعلق بفعل الصلاة، فمن لم يصل أبيح له التنفل، وإن صلى غيره، ومن صلى فليس له التنفل، وإن لم يصل أحد سواه، لا نعلم في هذا خلافًا عند من يمنع الصلاة بعد العصر، فأما النهي بعد الفجر، فيتعلق بطلوع الفجر، وبهذا قال سعيد بن المسيب، والعلاء بن زياد، وحميد بن عبدالرحمن، وأصحاب الرأي، وقال النخعي: «كانوا يكرهون ذلك؛ يعني: التطوع بعد طلوع الفجر»، ورويت كراهيته عن عبدالله ابن عمر، وعبدالله بن عمرو، وعن أحمد رواية أخرى: أن النهي متعلق بفعل الصلاة

(١) أخرجه أبو داود في باب: في المرأة تستحاض ومن قال إلخ... وفي باب: من قال تغتسل من طهر إلى طهر من كتاب الطهارة، والترمذي في باب: ما جاء في أن المستحاضة تتوضأ لكل صلاة من أبواب الطهارة.

(٢) أخرجه النسائي في باب: الأقراء من كتاب الطلاق.

(٣) أخرجه أبو داود في باب: في سنة طلاق العبد من كتاب الطلاق، وابن ماجة في باب: في طلاق الأمة وعدتها من كتاب الطلاق.

(٤) المغني، لابن قدامة، ٢٠١/١١، ٢٠٢.

أيضًا؛ كالعصر، وروي نحو ذلك عن الحسن، والشافعي؛ لما روى أبو سعيد: أن النبي ﷺ قال: «لَا صَلَاةَ بَعْدَ صَلَاةِ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ، وَلَا صَلَاةَ بَعْدَ صَلَاةِ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ». رواه مسلم[(١)]، وروى أبو داود حديث عمر بهذا اللفظ، وفي حديث عمرو بن عينية: قال: «صَلِّ صَلَاةَ الصُّبْحِ ثُمَّ اقْصُرْ عَنِ الصَّلَاةِ». كذا رواه مسلم[(٢)]، وفي رواية أبي داود: قال: «قلت: «يا رسول الله، أي الليل أسمع؟»، قال: «جَوْفُ اللَّيْلِ الْآخِرِ؛ فَصَلِّ مَا شِئْتَ فَإِنَّ الصَّلَاةَ مَكْتُوبَةٌ مَشْهُودَةٌ حَتَّى تُصَلِّيَ الصُّبْحَ، ثُمَّ اقْصُرْ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، فَتَرْتَفِعَ قَدْرَ رُمْحٍ أَوْ رُمْحَيْنِ»»؛ ولأن لفظ النبي ﷺ في العصر علق على الصلاة دون وقتها، فكذلك الفجر؛ ولأنه وقت نهي بعد صلاة، فيتعلق بفعلها؛ كبعد العصر، والمشهور في المذهب الأول؛ لما روى يسار مولى ابن عمر، قال: «رآني ابن عمر، وأنا أصلي بعد طلوع الفجر، فقال: «يا يسار، إن رسول الله ﷺ خرج علينا، ونحن نصلي هذه الصلاة، فقال: «لِيُبَلِّغْ شَاهِدُكُمْ غَائِبَكُمْ، لَا تُصَلُّوا بَعْدَ الْفَجْرِ إِلَّا سَجْدَتَيْنِ»»». رواه أبو داود[(٣)]، وفي لفظ: «لَا صَلَاةَ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَّا سَجْدَتَانِ». رواه الدارقطني[(٤)]، وفي لفظ: «إِلَّا رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ»[(٥)]، وقال هو غريب، رواه قدامة بن موسى عنه غير واحد من أهل العلم، وقال هذا ما أجمع عليه أهل العلم، وعن أبي هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ: «إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ، فَلَا صَلَاةَ إِلَّا رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ»؛ وهذا يبين مراد النبي ﷺ من اللفظ المجمل، ولا يعارضه تخصيص ما بعد الصلاة بالنهي؛ فإن ذلك دليل خطاب، وهذا منطوق؛ فيكون أولى[(٦)].

---

(١) أخرجه البخاري في باب: لا يتحرى الصلاة قبل غروب الشمس من كتاب مواقيت الصلاة، ومسلم في باب: الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها من كتاب صلاة المسافرين.

(٢) أخرجه في باب: إسلام عمرو بن عبسة من كتاب صلاة المسافرين.

(٣) أخرجه أبو داود في باب: من رخص في الركعتين بعد العصر إذا كانت الشمس مرتفعة من كتاب الصلاة، كما أخرجه ابن ماجة في المقدمة في باب: من بلَّغ علمًا.

(٤) رواه الدارقطني في سننه في باب: النهي عن الصلاة بعد صلاة الفجر، وبعد صلاة العصر من كتاب الصلاة، بلفظ آخر.

(٥) أخرجه الطبراني في الأوسط، انظر: الفتح الكبير، للمنبهاني، ١٣١/١؛ وصحيح الجامع الصغير، للألباني، ٢٤٦/١.

(٦) المغني، لابن قدامة، ٥٢٥/٢: ٥٢٧.

قاعدة: التَّرْجِيحُ بِالْمُفَسَّرِ عَلَى غَيْرِ الْمُفَسَّرِ وَالْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ عَلَى غَيْرِ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ: ١٥٥/٩

ومثاله في «المغني» مسألة لا يرث مسلم كافرًا ولا كافر مسلمًا؛ إلا أن يكون معتقًا فيأخذ ماله بالولاء؛ حيث قال: «أجمع أهل العلم على أن الكافر لا يرث المسلم، وقال جمهور الصحابة والفقهاء: «لا يرث المسلم الكافر»، روي هذا عن أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وأسامة بن زيد، وجابر بن عبدالله ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ـ، وبه قال عمرو ابن عثمان، وعروة، والزهري، وعطاء، وطاوس، والحسن، وعمر بن عبدالعزيز، وعمرو ابن دينار، والثوري، وأبو حنيفة، وأصحابه، ومالك، والشافعي، وعامة الفقهاء، وعليه العمل.

وروي عن عمر، ومعاذ، ومعاوية ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ـ أنهم ورَّثوا المسلم من الكافر، ولم يورثوا الكافر من المسلم، وحكي ذلك عن محمد بن الحنفية، وعلي بن الحسين، وسعيد بن المسيب، ومسروق، وعبدالله بن معقل، والشعبي، والنخعي، ويحيى بن يعمر، وإسحاق، وليس بموثوق به عنهم؛ فإن أحمد قال: «ليس بين الناس اختلاف في أن المسلم لا يرث الكافر، وروي أن يحيى بن عمر احتج لقوله؛ فقال: «حدثني أبو الأسود: أن معاذًا حدثه رسول الله ﷺ، قال: «الْإِسْلَامُ يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ»»[1]؛ ولأننا ننكح نساءهم، ولا ينكحون نساءنا، فكذلك نرثهم ولا يرثوننا».

ولنا ما روى أسامة بن زيد عن النبي ﷺ أنه قال: «لَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ، وَلَا الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ». متفق عليه[2]، وروى أبو داود بإسناده عن عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده عبدالله بن عمرو، قال: «قال رسول الله ﷺ: «لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ شَيْئًا»[3]؛ ولأن الولاية منقطعة بين المسلم والكافر؛ فلم يرثه؛ فلا يرث الكافر المسلم، فأما حديثهم فيحتمل أنه أراد أن الإسلام يزيد بمن يسلم، وبما يفتح من البلاد لأهل

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه في باب: هل يرث المسلم الكافر من كتاب الفرائض.

(٢) أخرجه البخاري في باب: أين ركز النبي ـ ﷺ الراية يوم الفتح من كتاب المغازي، وفي باب: لا يرث المسلم الكافر من كتاب الفرائض، ومسلم في كتاب الفرائض.

(٣) أخرجه أبو داود في باب: هل يرث المسلم الكافر من كتاب الفرائض.

الإسلام، ولا ينقص عمن يرتد؛ لقلة من يرتد، وكثرة من يسلم، وعلى أن حديثهم مجمل، وحديثنا مفسر، وحديثهم لم يتفق على صحته، وحديثنا متفق عليه؛ فتعين تقديمه»(١).

الْحَدِيثُ غَيْرُ الْمَخْصُوصِ أَوْلَى مِنَ الْحَدِيثِ الْمَخْصُوصِ: ٥١٧/٢

ومثاله في «المغني» ما يتعلق بركوع الطواف: «يعني في أوقات النهي، وممن طاف بعد الصبح والعصر، وصلى ركعتين ابن عمر، وابن الزبير، وعطاء، وطاوس، وفعله ابن عباس، والحسن، والحسين، ومجاهد، والقاسم بن محمد، وفعله عروة بعد الصبح، وهذا مذهب عطاء، والشافعي، وأبي ثور، وأنكرت طائفة ذلك؛ منهم: أبو حنيفة، ومالك، واحتجوا بعموم أحاديث النهي.

ولنا ما روى جبير بن مطعم: أن رسول الله ﷺ قال: «يَا بَنِي عَبْدَ مَنَافٍ، لا تمنعوا أحدًا طاف بهذا البيت وصلى، في أي ساعة شاء من ليل أو نهار»، رواه الأثرم، والترمذي(٢)، وقال: «الحديث حسن صحيح»؛ ولأنه قول من سمَّ

ينا من الصحابة؛ ولأن ركعتي الطواف تابعة له، فإذا أبيح المتبوع، ينبغي أن يباح التبع، وحديثهم مخصوص بالفوات، وحديثنا لا تخصيص فيه؛ فيكون أولى»(٣).

* * * * *

الْمَطْلَبُ الرَّابِعُ: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي التَّرْجِيحِ مِنْ جِهَةِ مَا هُوَ خَارِجٌ عَنِ السَّنَدِ وَالْمَتْنِ

قاعـدة: الْمُتَأَخِّرُ يَكُونُ نَاسِخًا لِمَا قَبْلَهُ: ٢٥/٢

ومثاله مسألة إذا غابت الشمس وجبت المغرب، ولا يستحب تأخيرها إلى أن يغيب الشفق؛ قال «الموفق»: «أما دخول وقت المغرب بغروب الشمس، فإجماع أهل العلم لا نعلم بينهم خلافًا فيه، والأحاديث دالة عليه، وآخره مغيب الشفق، وبهذا قال الثوري،

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٩/١٥٤، ١٥٥.

(٢) في باب: ما جاء في الصلاة بعد العصر وبعد الصبح من أبواب الحج، كما أخرجه أبو داود في باب: الطواف بعد العصر من كتاب المناسك.

(٣) المغني، لابن قدامة، ٢/٥١٧.

وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، وبعض أصحاب الشافعي، وقال مالك، والأوزاعي، والشافعي: «ليس لها إلا وقت واحد عند مغيب الشمس؛ لأن جبريل ـ عليه السلام ـ صلاها بالنبي ﷺ في اليومين لوقت واحد، في بيان مواقيت الصلاة»، وقال ﷺ: «لَا تَزَالُ أُمَّتِي بِخَيْرٍ مَا لَمْ يُؤَخِّرُوا الْمَغْرِبَ إِلَى أَنْ يَشْتَبِكَ النَّجْمُ»[١]؛ ولأن المسلمين مجمعون على فعلها في وقت واحد في أول الوقت، وعن طاوس: «لا تفوت المغرب والعشاء، حتى الفجر ونحوه عن عطاء؛ لما ذكرناه في الظهر والعصر».

ولنا حديث بريدة، أن النبي ﷺ صلى المغرب في اليوم الثاني، حتى غاب الشفق، وفي لفظ رواه الترمذي: «فأخر المغرب إلى أن يغيب الشفق»، وروى أبو موسى «أن النبي ﷺ أخر المغرب في اليوم الثاني، حتى كان عند سقوط الشفق». رواه مسلم وأبو داود، وفي حديث عبدالله بن عمرو: أن النبي ﷺ قال: «وَقْتُ الْمَغْرِبِ مَا لَمْ يَغِبِ الشَّفَقُ». رواه مسلم[٢]، وفي حديث أبي هريرة: أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ لِلصَّلَاةِ أَوَّلًا، وَآخِرًا، وَإِنَّ وَقْتَ الْمَغْرِبِ حِينَ تَغْرُبُ الشَّمْسُ، وَإِنَّ آخِرَ وَقْتِهَا حِينَ يَغِيبُ الأُفُقُ». رواه الترمذي[٣]، وهذه نصوص صحيحة، لا يجوز مخالفتها بشيء محتمل؛ ولأنها إحدى الصلوات؛ فكان لها وقت متسع؛ كسائر الصلوات؛ ولأنها إحدى صلاتي جمع؛ فكان وقتها متصلًا بوقت التي تجمع إليها؛ كالظهر والعصر؛ ولأن ما قبلها مغيب الشفق وقت لاستدامتها؛ فكان وقتها لابتدائها؛ كأول وقتها، وأحاديثهم محمولة على الاستحباب، والاختيار، وكراهة التأخير؛ ولذلك قال الخرقي: «ولا يستحب تأخيرها؛ فإن الأحاديث فيها تأكيد لفعلها في أول وقتها، وأقل أحوالها تأكيد واستحباب»، وإن قدر أن الأحاديث متعارضة؛ وجب حمل أحاديثهم على أنها منسوخة؛ لأنها في أول فرض الصلاة بمكة، وأحاديثنا بالمدينة متأخرة؛ فتكون ناسخة لما قبلها ممن يخالفها»[٤].

---

(١) أخرجه أبو داود في باب: وقت المغرب من كتاب الصلاة، كما أخرجه ابن ماجة في باب: وقت صلاة المغرب من كتاب الصلاة.

(٢) أخرجه مسلم في باب: أوقات الصلوات الخمس من كتاب المساجد، وأبو داود في باب: المواقيت من كتاب الصلاة، كما أخرجه النسائي في باب: آخر وقت المغرب من كتاب المواقيت المجتبى.

(٣) الترمذي في باب: ما جاء في مواقيت الصلاة من أبواب المواقيت، عارضة الأحوذي، كما أخرجه الإمام أحمد في المسند.

(٤) المغني، لابن قدامة، ٢/٢٤-٢٥.

قاعدة: مَا انْعَقَدَ عَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ وَاخْتَصَّ بِالْعَيْنِ، كَانَ أَوْلَى: ٤/٢٥٥

ومثاله في «المغني»: «إذا اشترى للتجارة نصابًا من السائمة، فحال الحول والسوم، ونية التجارة موجودان، زكَّاه زكاة التجارة، وبهذا قال أبو حنيفة، والثوري، وقال مالك والشافعي في الجديد: «يزكيها زكاة السوم؛ لأنها أقوى؛ لانعقاد الإجماع عليها، واختصاصها بالعين، فكانت أولى»»[1].

قاعدة: مَتَى اخْتَلَفَ الصَّحَابَةُ، وَكَانَ قَوْلُ بَعْضِهِمْ يُوَافِقُ الْكِتَابَ، وَالسُّنَّةَ، كَانَ أَوْلَى: ٩/٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩

ومثاله في «المغني»: «أن الخُمُس يقسم على خمسة أسهم، وبهذا قال عطاء، ومجاهد، والشعبي، والنخعي، وابن جريج، والشافعي، وقيل: «يقسم على ستة: سهم لله، وسهم لرسوله؛ لظاهر قوله ـ تعالَى ـ: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١]... فعد ستة، وجعل الله ـ تعَالَى ـ لنفسه سهمًا سادسًا؛ وهو مردود على عباد الله؛ أهل الحاجة»، وقال أبو العالية: «سهم الله ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ: هو أنه إذا عزل الخُمُس، ضرب بيده، فما قبض عليه من شيء جعله للكعبة؛ فهو الذي سُمِّيَ لله؛ لا تجعلوا له نصيبًا؛ فإن لله الدنيا والآخرة، ثم يقسم بقية السهم الذي عزله على خمسة أسهم»، وروي عن الحسن وقتادة في سهم ذي القربى: «كانت طعمة لرسول الله ﷺ في حياته[2]، فلما توفي حُمِلَ عليه أبو بكر، وعمر في سبيل الله»، وروى ابن عباس: «أن أبا بكر، وعمر قسما الخمس على ثلاثة أسهم»، ونحوه حكي عن الحسن بن محمد بن الحنفية، وهو قول أصحاب الرأي؛ قالوا: «يقسم الخمس على ثلاثة؛ اليتامى، والمساكين، وابن السبيل»؛ وأسقطوا سهم رسول الله ﷺ بموته، وسهم قرابته أيضًا،

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٤/٢٥٥.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى في باب: سهم ذي القربى من الخمس من كتاب قسمة الفيء والغنيمة، ٦/٣٤٢ ٣٤٣، وعبدالرزاق في المصنف في باب: ذكر الخمس وسهم ذوي القربى من كتاب الجهاد، ٥/٢٣٨.

وقال مالك: «الفيء والخمس واحد؛ يجعلان في بيت المال»، قال ابن القاسم: «وبلغني عمن أثق به، أن مالكًا قال: «يعطي الإمام أقرباء رسول الله ﷺ على ما يراه»»، وقال الثوري، والحسن: «يضعه الإمام حيث أراه الله ـ عَزَّ وَجَلَّ»، ولنا قول الله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾، وسهم الله والرسول واحد، كذا قال عطاء والشعبي، وقال الحسن بن محمد بن الحنفية وغيره: «قوله: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ افتتاح كلام؛ يعني: أن ذكر الله ـ تَعَالَى ـ لافتتاح الكلام باسمه؛ تبركًا به، لا لإفراده بسهم؛ فإن لله ـ تَعَالَى ـ الدنيا والآخرة»، وقد روي عن ابن عمر، وابن عباس، قالا: «كان رسول الله ﷺ يقسم الخمس على خمسة»، وما ذكره أبو العالية فشيء لا يدل عليه رأي، ولا يقتضيه قياس، ولا يصار إليه بنص صحيح يجب التسليم له، ولا نعلم في ذلك أثرًا صحيحًا؛ سوى قوله؛ فلا يُترك ظاهرٌ لنصّ، وقول رسول الله ﷺ وفعله من أجل قول أبي العالية، وما قاله أبو حنيفة مخالف لظاهر الآية؛ فإن الله ـ تَعَالَى ـ سمى لرسوله وقرابته شيئًا، وجعل لهما في الخمس حقًّا، كما سمى للثلاثة الأصناف الباقية، فمن خالف ذلك، فقد خالف نص الكتاب، وأما حمل أبي بكر، وعمر ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ـ على سهم ذي القربى في سبيل الله، فقد ذُكِرَ لأحمد، فسكت، وحرك رأسه، ولم يذهب إليه، ورأى أن قول ابن عباس، ومن وافقه أولى؛ لموافقته كتاب الله، وسنة رسول الله ﷺ؛ فإن ابن عباس لما سُئِلَ عن سهم ذي القربى، قال: «إنا كنا نزعم أنه لنا، فأبى ذلك علينا قومنا»؛ ولعله أراد بقوله: «أبى ذلك علينا قومنا» فعل أبي بكر وعمر ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ـ في حملهما عليه في سبيل الله، ومن تبعهما على ذلك، ومتى اختلف الصحابة، وكان قول بعضهم يوافق الكتاب والسنة، كان أولى، وقول ابن عباس موافق للكتاب والسنة؛ فإن جبير بن مطعم، روى أن رسول الله ﷺ لم يقسم لبني عبدشمس، ولا بني نوفل من الخمس شيئًا، كما كان يقسم لبني هاشم ولبني المطلب، وأن أبا بكر كان يقسم الخمس، نحو قسم رسول الله ﷺ غير أنه لم يكن يعطي قربى رسول الله ﷺ كما كان يعطيهم، وكان عمر يعطيهم، وعثمان من بعده، رواه أحمد في مسنده[1]»[2].

(١) أخرجه البخاري في باب: وفي الدليل على أن الخمس للإمام من كتاب الخمس.
(٢) المغني، لابن قدامة، ٩/٢٨٧: ٢٨٩.

قاعدة: التَّرْجِيحُ بِقَاعِدَةِ تَرْكِ المُحَرَّمِ أَوْلَى مِنْ فِعْلِ المَنْدُوبِ وَالخَاصُّ مُقَدَّمٌ عَلَى العَامِّ: ٢/٥٣٤.

ومثاله في «المغني»: «فأما قضاء السنن في سائر أوقات النهي، وفعل غيرها من الصلوات التي لها سبب؛ كتحية المسجد، وصلاة الكسوف، وسجود التلاوة، فالمشهور في المذهب أنه لا يجوز، ذكره الخرقي في سجود التلاوة، وصلاة الكسوف، وقال القاضي: «في ذلك روايتان؛ أصحهما أنه لا يجوز؛ وهو قول أصحاب الرأي؛ لعموم النهي، والثانية يجوز؛ وهو قول الشافعي؛ لأن النبي ﷺ قال: «إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ المَسْجِدَ، فَلَا يَجْلِسْ حَتَّى يَرْكَعَ رَكْعَتَيْنِ». متفق عليه[1]، وقال في الكسوف: «فَإِذَا رَأَيْتُمُوهَا، فَصَلُّوا»[2]، وهذا خاص في هذه الصلاة؛ فيتقدم على النهي العام في الصلاة كلها؛ ولأنها صلاة ذات سبب فأشبهت ما ثبت جوازه».

ولنا أن النهي للتحريم، والأمر للندب، وترك المحرم أولى من فعل المندوب»[3].

قاعدة: التَّرْجِيحُ بِالخُرُوجِ مِنَ الخِلَافِ: ٤/٤٠٨

ومثالها: يقول «الموفق» ـ عن حكم صيام المسافر ـ: «الأفضل عند إمامنا ـ رحمه الله ـ الفطر في السفر وهو مذهب ابن عمر، وابن عباس، وسعيد بن المسيب، والشعبي، والأوزاعي، وإسحاق، وقال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي: «الصوم أفضل لمن قوي عليه»، ويروى ذلك عن أنس وعثمان بن أبي العاص؛ واحتجوا بما روي عن مسلمة بن المحبق: أن النبي ﷺ قال: «مَنْ كَانَتْ لَهُ حَمُولَةٌ تَأْوِي إِلَى شِبَعٍ، فَلْيَصُمْ رَمَضَانَ حَيْثُ

---

(١) أخرجه البخاري في باب: إذا دخل المسجد فليركع ركعتين من كتاب الصلاة، وفي باب: ما جاء في التطوع مثنى مثنى من كتاب التهجد، ومسلم في باب: استحباب تحية المسجد ركعتين ... إلخ من كتاب صلاة المسافرين.

(٢) أخرجه البخاري في باب: الصلاة في كسوف الشمس، وباب: لا تنكسف الشمس لموت أحد ولا لحياته من كتاب الكسوف، ومسلم في باب: صلاة الكسوف، وباب: ذكر النداء لصلاة الكسوف من كتاب الكسوف.

(٣) المغني، لابن قدامة، ٢/٥٣٣، ٥٣٤.

أَدْرَكَهُ». رواه أبو داود[1]؛ ولأن من خيّر بين الصوم والفطر كان الصوم أفضل؛ كالتطوع، وقال عمر بن عبدالعزيز، ومجاهد، وقتادة: «أفضل الأمرين أيسرهما»؛ لقول الله ـ تعالى ـ ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]؛ ولما روى أبو داود[2] عن حمزة بن عمرو، قال: «قلت: يا رسول الله، إني صاحب ظهر أعالجه، وأسافر عليه، وأكريه، وأنه ربما صادفني هذا الشهر ـ يعني رمضان ـ وأنا أجد القوة، وأنا شاب، وأجدني أن أصوم يا رسول الله، أهون علي من أؤخر، فيكون دَيْنًا عليَّ، فأصوم يا رسول الله، أعظم لأجري، أم أفطر؟»، قال: «أَيُّ ذَلِكَ شِئْتَ يَا حَمْزَةَ». ولنا ما تقدم من الأخبار في الفصل الذي قبله، وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «خَيْرُكُمُ الَّذِي يُفْطِرُ فِي السَّفَرِ وَيُقْصُرُ»[3]؛ ولأن في الفطر خروجًا من الخلاف؛ فكان أفضل؛ كالقصر»[4].

قاعدة: التَّرْجِيحُ بِالأَخْذِ بِالإِحْتِيَاطِ: ٢٨٧/٤

ومثاله في «المغني»؛ مسألة زكاة الفطر؛ حيث قال «الموفق»: «ولنا ما روى أبو سعيد الخدري، قال: «كنا نخرج زكاة الفطر، إذ كان فينا رسول الله ﷺ صاعًا من طعام، أو صاعًا من شعير، أو صاعًا من تمر، أو صاعًا من زبيب، أو صاعًا من أقط، فلم نزل نخرجه، حتى قدم معاوية، فتكلم، فكان مما كلم الناس: «إني لأرى مدين من سمراء الشام، تعدل صاعًا من تمر»، فأخذ الناس بذلك، قال أبو سعيد: «فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه»»، وروى ابن عمر: «أن النبي ﷺ فرض صدقة الفطر صاعًا من تمر، أو صاعًا من شعير، فعدل الناس إلى نصف صاع من بر». متفق عليهما[5]؛ ولأنه جنس

---

(١) أخرجه أبو داود في باب: من اختار الصيام من كتاب الصيام، كما أخرجه الإمام أحمد في المسند، ٤٧٦/٣.
(٢) أخرجه أبو داود في باب: الصوم في السفر من كتاب الصيام.
(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في باب: من كان يقصر الصلاة من كتاب الصلاة.
(٤) المغني، لابن قدامة، ٤٠٧/٤، ٤٠٨.
(٥) أخرج الأول للبخاري في باب: فرض صدقة الفطر، وباب: صدقة قبل العيد من كتاب الزكاة، ومسلم في باب: الأمر بإخراج زكاة الفطر قبل الصلاة من كتاب الزكاة. والثاني عن ابن عمر أخرجه البخاري في باب: فرض صدقة الفطر، ومسلم في باب: زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير من كتاب الزكاة.

يخرج في صدقة الفطر؛ فكان قدره صاعًا كسائر الأجناس، وأحاديثهم لا تثبت عن النبي ﷺ قال الجوزجاني: «والنصف ذكره عن النبي ﷺ، وروايته لم تثبت»؛ ولأن فيما ذكرناه احتياطًا للفرض، ومعاضدة للقياس»[١].

خَاتِمَةُ التَّرْجِيحِ:

للترجيح أهمية كبرى في اختيار الرأي الذي يحقق مقاصد الشريعة ومصالح الناس، ولاسيما بعد مرور حقبة من الزمان، تعددت فيها المدارس الفقهية، وتعددت الآراء في المسألة الواحدة، ووجد الفقيه المجتهد نفسه أمام اجتهادات متعددة لا سبيل إلى الاختيار فيها إلا بالموازنة والترجيح؛ بما يحقق مصالح الناس وفق مقاصد الشرع الحكيم؛ بناء على قاعدة: **تَغَيُّرُ الْفَتْوَى بِتَغَيُّرِ الزَّمَانِ، وَالْمَكَانِ، وَالأَحْوَالِ، وَالنِّيَّاتِ، وَالْعَوَائِدِ**[٢].

والمجتهد، وهو يعيد النظر في الآراء في ضوء ظروف العصر ومستجداته، لا يقتصر على أحكام الرأي أو النظر، وهي التي أنتجها الاجتهاد فيما لا نص فيه، بناء على أعراف أو مصالح زمنية، لم يعد لها الآن وجود أو تأثير، بل يمكن أن يشمل بعض الأحكام التي أثبتتها نصوص ظنية الثبوت؛ كأحاديث الآحاد، أو ظنية الدلالة، وأكثر نصوص القرآن والسنة كذلك، فقد يبدو للمجتهد اليوم فهم لم يبد للسابقين، وقد يظهر له رأي ظهر لبعض السلف أو الخلف، ثم هجر ومات؛ لعدم الحاجة إليه حينذاك؛ أو لأنه سبق زمنه؛ أو لعدم شهرة قائله؛ أو لمخالفته للمألوف الذي استقر عليه الأمر زمنًا طويلاً؛ أو لقوة المعارضين له، وتمكنهم اجتماعيًا أو سياسيًا؛ أو لغير ذلك من الأسباب[٣].

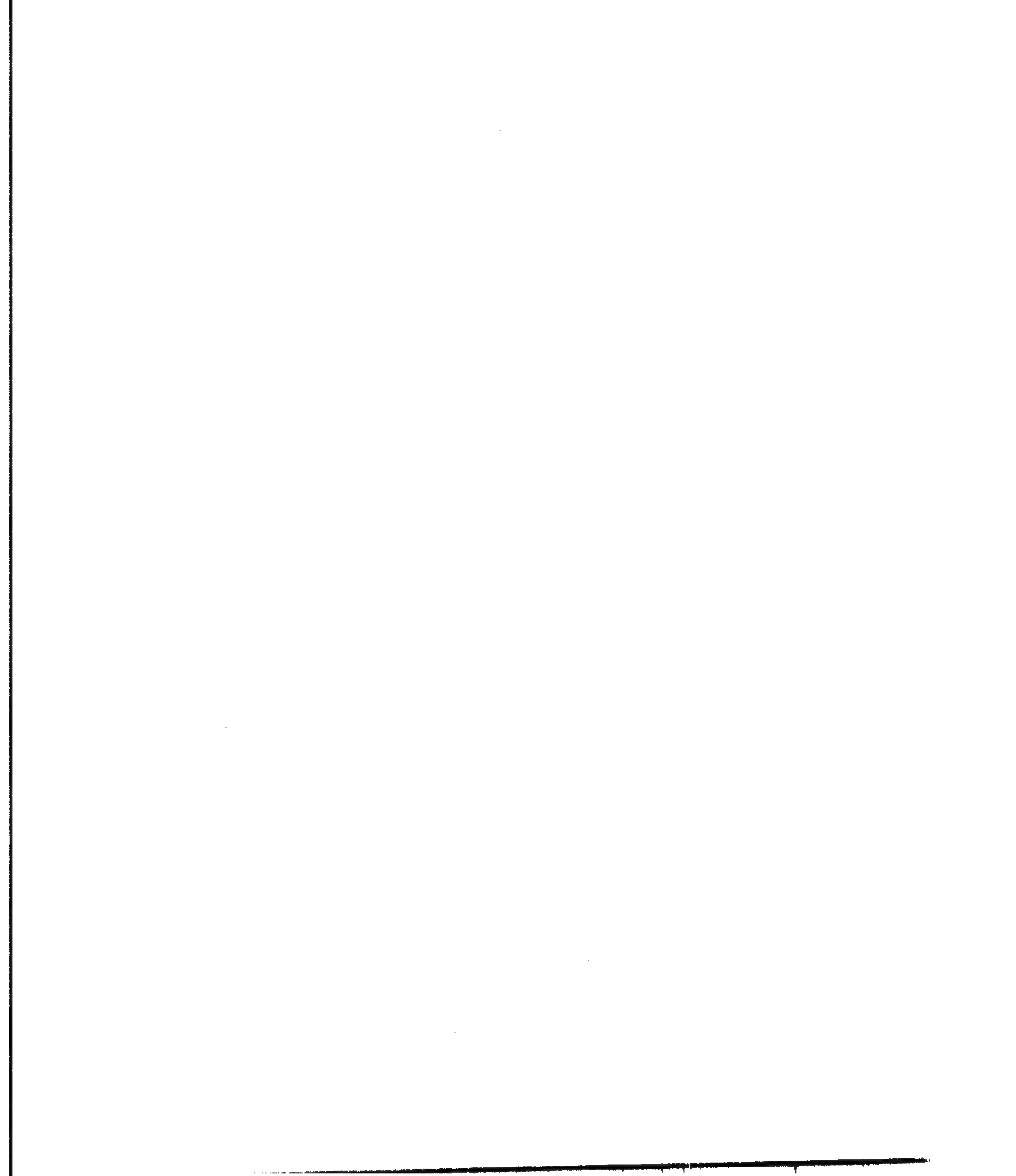
* * * * *

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٢٨٦/٤، ٢٨٧.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، ١٤/٣.

(٣) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، للدكتور/ يوسف القرضاوي، ص: ١٠٧.



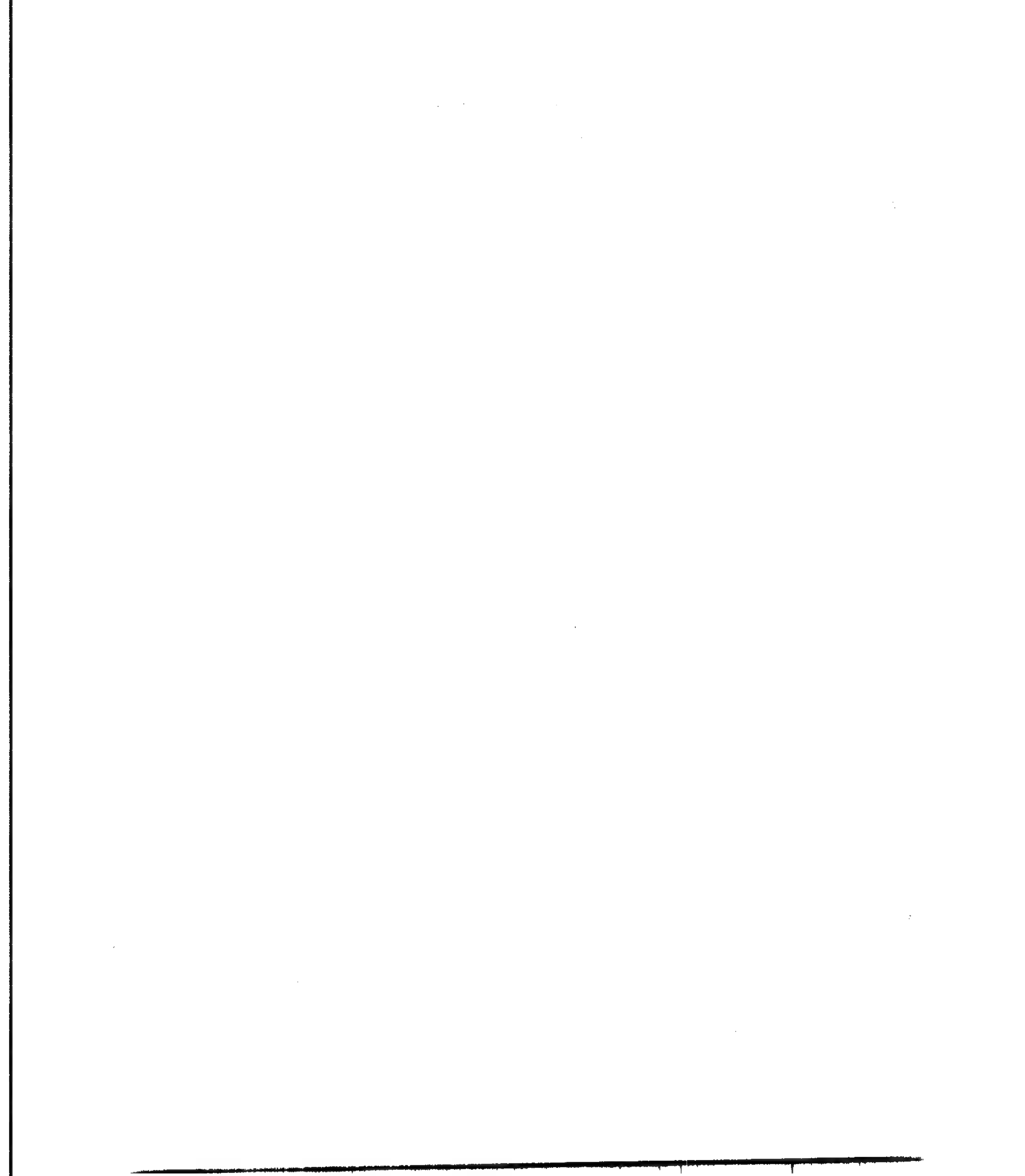
الْفَصْلُ الثَّالِثُ

قَوَاعِدُ فِي الْمَقَاصِدِ

المَبْحَثُ الأَوَّلُ: قَوَاعِدُ فِي الشَّرِيعَةِ

المَبْحَثُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي مَقَاصِدِ الْمُكَلَّفِ

* * * * *



تَمْهِيدٌ

لم يكن خلق الإنسان عبثًا أو باطلاً، وإنما كان بالحق، ومن أجل الحق، ولم يُترك الإنسان هملاً، بل بعث إليهم بالرسل، وأنزل لهم الكتب؛ ليحقق مصلحتهم الدنيوية[١] والأخروية والرسالة المحمدية بالقرآن الكريم، وسيرة سيد المرسلين، وما انبنى عليهما، هما الأصول الموصلة والكفيلة بتحقيق مصالح الأنام الدنيوية والأخروية.

قال - تَعَالَى -: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]؛ ومن كرَّم أحدًا، ثم سعى في تحصيل مطلوبه، كان ذلك السعي ملائمًا لأفعال العقلاء، مستحسنًا فيما بينهم؛ فإذن ظن كون المكلف مكرمًا يقتضي ظن أن اللَّه - تَعَالَى - لا يشرع إلا ما يكون مصلحة له.

وقوله - تَعَالَى -: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]؛ والحكيم إذا أمر عبده بشيء، فلابد أن يزيح عذره وعلته، ويسعى في تحصيل منافعه، ودفع المضار عنه؛ ليصير فارغ البال؛ فيتمكن من الاشتغال بأداء ما أمره به، والاجتناب عما نهاه عنه، فكونه مكلفًا يقتضي ظن أن اللَّه - تَعَالَى - لا يشرع إلا ما يكون مصلحة له[٢].

وهذه المصالح المعتبرة شرعًا، تنقسم من حيث قوتها في ذاتها إلى ثلاثة أقسام؛ مصلحة ضرورية، ومصلحة حاجية، ومصلحة تحسينية.

وَالْمَصْلَحَةُ الضَّرُورِيَّةُ:

هي التي لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا؛ بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج، وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين.

ومجموع الضروريات خمس: وهي حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل[٣].

---

(١) المصلحة الأخروية هي المصلحة الحقيقية، أما الدنيوية فهي وسيلة، وهذا من باب: إطلاق الوسائل على المقاصد تجوزًا.

(٢) انظر: المحصول، للرازي، ٣٢٩/٢.

(٣) انظر: الموافقات، للإمام الشاطبي، ٨/٢، ١٠.

ومقصود الدين مقدم على غيره من المقاصد الضرورية؛ بدليل:

١- المقاصد:

فمقصوده وثمرته نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين، وما سواه من حفظ الأنفس، والعقل، والمال، وغيره، فإنما كان مقصوده من أجله، على ما قال - تَعَالَى -: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦][1].

٢- مشروعية جهاد من عانده - الدين - أو رام إفساده:

وفي هذه المشروعية استرخاص للأنفس في مقابل إعلاء راية الإسلام، وفي هذا تقديم للدين على الأنفس، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا استبيحت الأنفس، وكذلك العقل فهو جزء من النفس؛ فمن باب أولى أن يقدم الدين على النسل، والعقل، والمال؛ قال: «فليست مرتبة النفس كمرتبة الدين، وليست تستصغر حرمة النفس في جنس حرمة الدين؛ فيبيح الكفر الدم، والمحافظة على الدين مبيح لتعريض النفس للقتل والإتلاف في الأمر بمجاهدة الكفار، والمارقين عن الدين»[2].

وحفظ الدين هو أصل لما سواه من الضروريات الخمس[3].

على اعتبار أنه لو عدم الدين؛ عدم ترتب الجزاء والمرتجى، ولو عدم المكلف؛ لعدم من يتدين، ولو عدم العقل؛ لارتفع التدين، ولو عدم النسل؛ لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال؛ لم يبق عيش[4].

القِسْمُ الثَّانِي مِنْ هَذِهِ المَقَاصِدِ الحَاجِيَّاتُ:

والحاجيات معناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع، دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة[5].

---

(١) الإحكام، للآمدي، ٣/٢٨٧.

(٢) الاعتصام، للشاطبي، ٢/٣٨.

(٣) الملاحظ أنني ركزت على حفظ الدين؛ بدافع الأمة التي أخذت تولي اهتمامًا بالغًا للمال أكثر من الدين.

(٤) الموافقات، للإمام الشاطبي، ٢/١٧.

(٥) نفس المصدر، ٢/١٠، ١١.

ويشهد لهذا الأمر قاعدة: لَا تَكْلِيفَ بِالْمَشَاقِّ، وقاعدة: الْحَرَجُ مَرْفُوعٌ، وغيرهما مما لم أذكره، وهذه الحاجيات جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات[١]، وهذه الحاجيات تحوم حول الضروريات تكملها، بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقات، وتميل بهم فيها إلى التوسط والاعتدال في الأمور؛ حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى إفراط، ولا تفريط[٢].

الْقِسْمُ الثَّالِثُ مِنْ هَذِهِ الْمَقَاصِدِ التَّحْسِينِيَّاتُ:

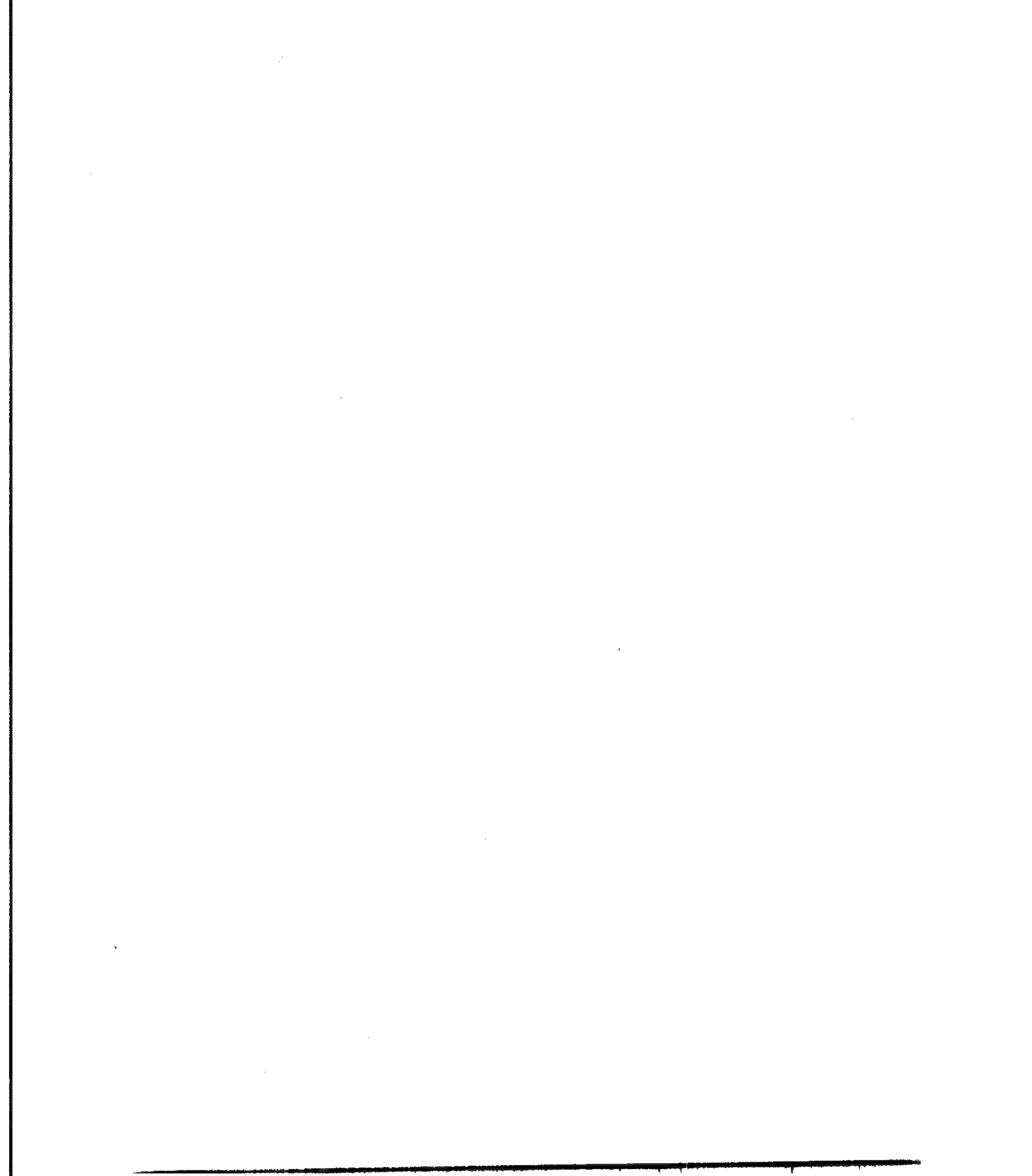
والتحسينيات معناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، وهي جارية فيما جرت فيه الأوليان؛ ففي العبادات؛ كإزالة النجاسة ـ وبالجملة الطهارات كلها ـ، وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات، وأشباه ذلك[٣].

وبالرسم البياني تكون المقاصد المعتبرة شرعًا من حيث قوتها في ذاتها على ما يأتي:

	الضروريات	الحاجيات	التحسينات
حفظ الدين			
حفظ النفس			
حفظ العقل			
حفظ النسل			
حفظ المال			

* * * * *

(١) انظر: الموافقات، للشاطبي، ٢/١١
(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي، ٢/١٧.
(٣) الموافقات، للإمام الشاطبي، ٢/١١.



المَبْحَثُ الأَوَّلُ
قَوَاعِدُ فِي الشَّرِيعَةِ

المَطْلَبُ الأَوَّلُ: قَوَاعِدُ مَقَاصِدِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ

قاعـدة: حِفْظُ النَّفْسِ يُقَدَّمُ عَلَى حِفْظِ جُزْئِيِّ الدِّينِ: ٣٤٤/١

الأصل الكلي أن حفظ الدين مقدم على سواه من الضروريات؛ بدليل:

١ـ المقاصد:

فمقصود الدين وثمرته نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين، وما سواه من حفظ الأنفس، والعقل، والنسل، والمال، فإنما كان مقصوده من أجله على ما قاله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾[الذاريات: ٥٦][1].

٢ـ مشروعية جهاد من عاند الدين، أو رام إفساده:

فالمحافظة على الدين تبيح تعريض النفس للقتل والإتلاف؛ في الأمر بمجاهدة الكفار المارقين عن الدين[2]، وإذا استبيحت الأنفس في مقابل الدين، فما دون الأصل من عقل، ونسل، ومال من باب أولى؛ لأن النسل، بالنظر إلى المال، فهو نفس، والعقل ما هو إلا جزء من النفس، بقي المال؛ فهو دون النفس، وليس جزءًا منها.

هذا بالنظر الكلي، أما بحسب الجزء، فقد يُقَدَّمُ حفظ النفس على الدين بالجزء؛ ومثاله: تخفيف الصلاة على المسافر بإسقاط ركعتين، وعن المريض بترك الصلاة قائمًا وترك أداء الصوم؛ بدليل:

٣ـ فروع الشيء غير أصوله؛ فالتخفيف عن المسافر والمريض ليس تقديمًا لمقصود النفس على مقصود الدين، بل على فروعه، وفروع الشيء غير أصل الشيء.

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي، ٢/٨ ـ ١٠.

(٢) الاعتصام، للإمام الشاطبي، ٣٨/٢.

٤ـ الحاجيات معتبرة:

فهذه الأمور من سفر ومرض توجب التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع؛ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة[1].

حفظ النفس على جزئي الدين؛ حتى لا ينقطع المكلف في وسط الطريق من جراء هذه التكاليف؛ فالشارع الحكيم يراعي الحالات العادية للمكلف والحالات الاستثنائية؛ فالترجيح له بالحاجيات هو في الحقيقة حفظ للضروريات وحفظ للدين نفسه بالأولى، بل الدين هو الذي رخص في الحاجيات؛ وإلا لضاعت النفس، ولما بقي الدين؛ ومثال القاعدة عند «الموفق» قوله ـ عن حكم من خاف العطش على نفسه أو تابعه ـ: «وإن خاف على نفسه، أو رفيقه، أو بهائمه، فهو كما لو خاف على نفسه؛ لأن حرمة رفيقه كحرمة نفسه، والخائف على بهائمه خائف من ضياع ماله، ما لو وجد ماء بينه وبينه لص، أو سبع يخافه على بهيمته، أو شيء من ماله، وإن وجد عطشان يخاف تلفه لزمه سقيه ويتيمم، قيل لأحمد: «الرجل معه إداوة من ماء للوضوء، فيرى قومًا عطاشًا، أحب إليك أن يسقيهم، أو يتوضأ؟»، قال: «يسقيهم»، ثم ذكر عدة من أصحاب رسول الله ﷺ يتيممون ويحبسون الماء لشفاههم، وقال أبو بكر القاضي: «لا يلزم بذله؛ لأنه محتاج إليه».

ولنا أن حرمة الآدمي تقدم على الصلاة؛ بدليل ما لو رأى حريقًا، أو غريقًا في الصلاة عند ضيق وقتها، لزمه ترك الصلاة والخروج لإنقاذه؛ فلأن يقدمها على الطهارة بالماء أولى، وقد روي في الخبر: «أن بغيًا أصابها العطش، فنزلت بئرًا فشربت منه، فلما صعدت رأت كلبًا يلحس الثرى من العطش، فقالت: «لقد أصاب هذا من العطش مثل ما أصابني»؛ فنزلت، فسقته بموقها؛ فغفر الله لها»[2]، فإذا كان هذا الأجر في سقي الكلب؛ فغيره أولى»[3].

---

(١) انظر: الموافقات، للشاطبي، ٢/١٠، ١١.

(٢) أخرجه البخاري في باب: حدثنا أبو اليمان من كتاب الأنبياء، ومسلم في باب: فضل ساقي البهائم المحترمة وإطعامها في كتاب السلام.

(٣) المغني، لابن قدامة، ١/٣٤٤.

قاعـدة: حِفْظُ نُفُوسِ الْأَحْيَاءِ أَوْلَى مِنْ حِفْظِ جُثَثِ الْأَمْوَاتِ: ٤٨٢/٣

إذا كان بصدد الحفاظ على نفوس الأحياء، وفي المقابل حصول مثلة جثة الميت، فهل تقدم حفظ جثة الميت، أم نفوس الأحياء؟

إن الأَولى بالحفظ والصيانة هي نفوس الأحياء في مقابل ضياع أو مثلة جثث الأموات؛ وذلك بناءً على:

١ـ قوله ﷺ: «زَوَالُ الدُّنْيَا أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ قَتْلِ مُسْلِمٍ»[1]؛ وجثث الأموات هي من عموم الدنيا ـ هنا ـ؛ فبقيت نفوس الأحياء أولى بالحفظ عند اللَّه ـ تَعَالَى ـ.

٢ـ قياس الأولى: قياسًا على ما لو بلع الميت مال غيره؛ شُقَّ بطنه لحفظ مال الحي، فحفظ النفس الذي هو في المرتبة الثانية بعد الدين أَولى من حفظ الأموال.

٣ـ حفظ النفس مقدم على من لا نفس له:

إن حفظ النفوس تحتل المرتبة الثانية بعد حفظ الدين، وبها يقدم الدين والنسل والمال؛ فهو أولى بالحفظ ممن لا نفس له.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» ـ عن حكم ما ينفصل من بدن الميت، وما يخشى تقطعه عند الغسل ـ: «فإن مات في بئر ذات نفس، فأمكن معالجة البئر بالأكسية المبلولة؛ تدار في البئر؛ حتى تجتذب بخاره، ثم ينزل من يطلعه، أو أمكن إخراجه بكلاليب من غير مثلة، لزم؛ لأنه أمكن غسله من غير ضرر؛ فلزم؛ كما لو كان على ظهر الأرض، وإذا شك في زوال بخاره؛ أُنزل إليه سراج أو نحوه، فإن انطفأ؛ فالبخار باقٍ، وإن لم ينطفئ فقد زال فاته؛ يقال: «لا تبقى النار إلا فيما يعيش فيه الحيوان»، وإن لم يكن إخراجه إلا بمثلة، ولم يكن إلى البئر حاجة، طُمَّت عليه؛ فكانت قبره.

وإن كان طمها يضر المارة؛ أُخرج بالكلاليب، سواء أفضى إلى المثلة، أو لم يفض؛

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الديات باب: ما جاء في تشديد قتل المؤمن، والنسائي في كتاب التحريم، (تعظيم الدم).

لأن فيه جمع بين حقوق كثيرة؛ نفع المارة، وغسل الميت.

وربما كانت المثلة في بقائه أعظم؛ لأنه يتقطع وينتن، فإن نزل على البئر قوم، فاحتاجوا إلى الماء، وخافوا على أنفسهم، فلهم إخراجه، وجهًا واحدًا، وإن حصلت مثلة؛ لأن ذلك أسهل من تلف نفوس الأحياء؛ ولهذا لو لم يجد من السترة إلا كفن الميت، واضطر الحي إليه، قُدِّمَ الحي؛ ولأن حرمة الحي وحفظ نفسه أولى من حفظ الميت عن المثلة؛ لأن زوال الدنيا أهون على الله من قتل مسلم، ولأن الميت لو بلع مال غيره شق بطنه؛ لحفظ مال الحي، وحفظ النفس أولى من حفظ المال[1]».

قاعدة: الْكَرَاهَةُ لِلإِضْرَارِ بِالنَّفْسِ وَعَدَمِ الأَخْذِ بِالرُّخَصِ: ٤٠٤/٤

معنى الأخذ بالرخص الانتقال من الضروريات إلى الحاجيات.

والحاجيات معناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوات المطلوب، فإن لم تراع؛ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة[2]؛ يشهد لهذه الحاجيات:

١ـ قاعدة: الْحَرَجُ مَرْفُوعٌ عَنِ الْمُكَلَّفِ؛ لِوَجْهَيْنِ:

أحدهما: الخوف من الانقطاع من الطريق، وبغض العبادة، وكراهة التكليف، وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه، أو عقله، أو ماله، أو حاله.

والثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع؛ مثل قيامه على أهله، وولده، إلى تكاليف أُخَرَ تأتي في الطريق، فربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها، وقاطعًا بالمكلف دونها؛ وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء، فانقطع عنهما[3].

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٤٨١/٣، ٤٨٢.
(٢) الموافقات، للإمام الشاطبي، ١٧/٢.
(٣) نفس المصدر، ١٣٦/٢.

وقاعـدة: لَا تَكْلِيفَ بِالْمَشَاقِّ

وفي عدم الأخذ بالرخص، إلى درجة هلاك الضروريات أخذ المشاق، وحصول الحرج، وكل من الحرج والمشاق مرفوعة عن المكلف.

ومثال القاعدة عند «الموفق» في «المغني» مسألة كراهية الصيام لمن يزيد في مرضه، ومن يخشى المرض منه، يفطر؛ حيث قال: «أجمع أهل العلم على إباحة الفطر للمريض في الجملة، والأصل فيه قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]؛ المرض المبيح للفطر هو الشديد الذي يزيده الصوم، أو يخشى تباطؤ برئه؛ قيل لأحمد: «متى يفطر المريض؟»، قال: «إذا لم يستطع»؛ قيل: «مثل الحمى»، قال: «وأي مرض أشد من الحمى؟».

وحكي عن بعض السلف أنه أباح الفطر بكل مرض؛ حتى من وجع الإصبع، والضرس؛ لعموم الآية فيه؛ ولأن المسافر يباح له الفطر، وإن لم يحتج إليه؛ فكذلك المريض.

ولنا أنه شاهد للشهر لا يؤذيه الصوم؛ فلزمه كالصحيح، والآية مخصوصة في المسافر والمريض جميعًا؛ بدليل أن المسافر لا يُباح له الفطر في السفر القصير، والفرق بين المسافر والمريض أن المسافر اعتبرت فيه المظنة وهو السفر الطويل؛ حيث لم يمكن اعتبار الحكمة بنفسها، فإن قليل المشقة لا يبيح وكثيرها لا ضابط له في نفسه؛ فاعتبرت بمظنتها؛ وهو السفر الطويل؛ فدار الحكم مع المظنة وجودًا وعدمًا، والمرض لا ضابط له؛ فإن الأمراض تختلف فيما يضر صاحبه الصوم، ومنها ما لا أثر للصوم فيه؛ كوجع الضرس، وجرح في الأصبع، والدُّمَّل، والقرحة اليسيرة، والجرب، وأشباه ذلك؛ فلم يصحّ المرض ضابطًا، وأمكن اعتبار الحكمة، وهو ما يخاف منه الضرر؛ فوجب اعتباره، فإذا ثبت هذا؛ فإن تحمل المريض، وصام ـ مع هذا ـ فقد فعل مكروهًا؛ لما يتضمنه من الإضرار بنفسه، وتركه تخفيف الله عليه، وقبول رخصته»[1].

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٤/٤٠٣، ٤٠٤.

الْمَطْلَبُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ مَقَاصِدِيَّةٌ جُزْئِيَّةٌ

وهي الأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها[1].

ولهذه المقاصد الجزئية تطبيقات في «المغني».

قاعدة: مَقَاصِدُ التَّوَكُّلِ: ٤٩٥/١٣

مثالها قول «الموفق» - من حلف أن لا يشتري فلانًا، أو لا يضربه، فوَكَّلَ في الشراء والضرب -: حنث: «ولنا أن الفعل يطلق على من وكل فيه وأمر به؛ فيحنث به؛ كما لو كان ممن لا يتولاه بنفسه، وكما لو حلف لا يحلق رأسه فأمر من حلقه، أو لا يضرب فوكل من ضرب، عند أبي حنيفة، وقد قال الله - تعالَى -: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقال: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح: ٢٧]؛ وكان هذا متناولا للاستنابة فيه، ولأن المحلوف عليه وجد من نائبه؛ فحنث به؛ كما لو حلف لا يدخل دارًا، فأمر في حمله إليها، وقولهم: «إن إضافة الفعل إليه تقتضي المباشرة»، نمنعه، ولا نسلم أنه إذا وكل في فعل يمتنع على الوكيل التوكيل فيه، ولئن سلمنا، فلأن التوكيل يقصد به الأمانة والحذق، والناس يختلفون فيها»[2].

قاعدة: مَقَاصِدُ الْوِلَايَةِ: ٣٥٠/١٤

ومثاله في «المغني»: عدم صحة العتق من غير المالك؛ يقول «الموفق»: «ولا يصح من غير المالك، فلو أعتق عبد ولده الصغير، أو يتيمه الذي في حجره، لم يصح، وبهذا قال الشافعي، وابن المنذر، وقال مالك: «يصح عتق عبد ولده الصغير؛ لقول النبي ﷺ «أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ»[3]، ولأن عليه ولاية، وله فيه حق؛ فصح إعتاقه كَمَالَهُ».

ولنا أنه عتق من غير مالك؛ فلم يصح؛ كإعتاق عبد ولده الكبير، قال ابن المنذر: «لما ورث الأب من مال ابنه السُّدُس مع ولده؛ دل على أنه لا حق له في سائره،

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ٣.

(٢) المغني، لابن قدامة، ٤٩٥/١٣.

(٣) أخرجه ابن ماجة في سننه في باب: ما للرجل من مال ولده من كتاب التجارات.

وقوله ﷺ: «أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ»[1]، لم يرد به حقيقة الملك، وإنما أراد المبالغة في وجوب حقه عليك، وإمكان الأخذ من مالك، وامتناع مطالبتك له بما أخذ منه، ولهذا لا ينفذ إعتاقه لعبد ولده الكبير، الذي ورد الخبر فيه، وثبوت الولاية له على مال ولده أبلغ من امتناع إعتاقه عبده، ولأنه إنما أثبت الولاية عليه لحظ الصبي؛ ليحفظ ماله عليه وينميه له، ويقوم بمصالحه التي يعجز الصبي عن القيام بها، وإذا كان مقصود الولاية الحفظ؛ اقتضت منع التضييق والتفريط بإعتاق رقيقه، والتبرع بماله[2].

قاعدة: مَقَاصِدُ النَّفَقَةِ: ٣٤١/١٤

يقول «الموفق»: «إن النفقة ترد لإحياء النفس، وإبقاء المهجة، وهذا ما لا يصبر عنه، ولا سبيل إلى تركه؛ فجاز أخذ ما تندفع به الحاجة»[3].

قاعدة: مَقَاصِدُ اللِّعَانِ: ١٢٨/١١

ومثاله في «المغني»: لعان الأخرس؛ يقول «الموفق»: «وقال القاضي، وأبو الخطاب: «هو كالناطق في قذفه، ولعانه»، وهو مذهب الشافعي؛ لأنه يصح طلاقه؛ فصح قذفه ولعانه؛ كالناطق، ويفارق الشهادة؛ لأنه يمكن حصولها من غيره، فلم تدع الحاجة إلى الأخرس، وفي اللعان لا يحصل إلا منه؛ فدعت الحاجة إلى قبوله منه؛ كالطلاق، والأول أحسن؛ لأن موجب القذف وجوب الحد، وهو يدرأ بالشهادة، ومقصود اللعان الأصلي نفي النسب»[4].

قاعدة: مَقَاصِدُ البَيْعِ: ٦/٧

يقول «الموفق» عن مشروعية البيع: «أجمع المسلمون على جواز البيع في الجملة، والحكمة تقتضيه؛ لأن حاجة الإنسان تتعلق بما في يد صاحبه، وصاحبه لا يبذله بغير

(١) سبق تخريجه في الصفحة السابقة.
(٢) المغني، لابن قدامة، ٢٣٩/١٢.
(٣) المغني، لابن قدامة، ٣٤٩/١٤، ٣٥٠.
(٤) المغني، لابن قدامة، ١٢٨/١١.

عوض؛ ففي شرع البيع وتجويزه شرع طريق إلى وصول كل واحد منهما إلى غرضه، ودفع حاجته»[1].

(١) المغني، لابن قدامة، ٦/٧.

المَبْحَثُ الثَّانِي
قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي مَقَاصِدِ المُكَلَّفِ

قاعدة: النِّيَّةُ لَا تُعَارِضُ الصَّرِيحَ: ٤٩٨/١٠

إذا كانت العبرة في الشريعة بالمقاصد والنيات، فإن العبرة بالنسبة لمقاصد المكلف للألفاظ، وهي الأصل؛ بدليل:

١ـ من القرآن الكريم:

قوله ـ تَعَالَى ـ حكاية عن نبيه نوح ـ: ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ إِنِّى مَلَكٌ وَلَآ أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِىٓ أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ ٱللَّهُ خَيْرًا ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِىٓ أَنفُسِهِمْ إِنِّىٓ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣١﴾﴾ [هود: ٣١]؛ فرتب الحكم على ظاهر إيمانهم، ورد علم ما في أنفسهم إلى العالم بالسرائر ـ تَعَالَى ـ المنفرد بعلم ذات الصدور، وعلم ما في النفوس من علم الغيب[١].

٢ـ ومن السنة النبوية:

«إِنِّي لَمْ أُومَرْ أَنْ أُنَقِّبَ عَنْ قُلُوبِ النَّاسِ، وَلَا أَشُقَّ بُطُونَهُمْ»[٢]، وقوله ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ؛ حَتَّى يَقُولُوا: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، فَمَنْ قَالَ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي نَفْسَهُ وَمَالَهُ، إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ»[٣]؛ فاكتفى منهم بالظاهر، ووكل سرائرهم إلى الله.

٣ـ قوله ﷺ: «ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ، وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: النِّكَاحُ، وَالطَّلَاقُ، وَالْعِتَاقُ»[٤]؛ وبيانه أن المكلف إن نكح هازلا، أو طلق أو أعتق هازلا، دون أن يقصد بتلك الألفاظ

(١) أعلام الموقعين، لابن القيم، ١١١/٣.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب المغازي في بعث علي بن أبي طالب، وخالد بن الوليد إلى اليمن قبل حجة الوداع، ومسلم في كتاب الزكاة باب: ذكر الخوارج وصفاتهم.

(٣) أخرجه البخاري في باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة ... من كتاب الإيمان، ومسلم في باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله من كتاب الإيمان.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الطلاق باب: في الطلاق على الهزل.

معانيها، أو قاصدًا لغيرها، فإن الشرع أبطل عليه هزله، وألزمه المعنى الشرعي، وفي هذا أخذ باللفظ الصريح، وعدم الالتفات إلى النيات في مقابل اللفظ الصريح.

فعله ﷺ:

كانت سيرته ﷺ في المنافقين هي قبول ظاهر إسلامهم، ويكل سرائرهم إلى الله ـ عَزَّ وَجَلَّ.

٤ـ قياس الأولى:

قال الشافعي: «فرض الله ـ تَعَالَى ـ على خلقه طاعة نبيه، ولم يجعل لهم من الأمر شيئًا، فأولى ألا يتعاطوا حكمًا على غيب أحد بدلالة، ولا ظن لقصور علمهم عن علوم أنبيائه الذين فرض عليهم الوقوف عما ورد عليهم، حتى يأتيهم أمره، فإنه ـ تَعَالَى ـ ظاهر عليهم الحجج، فما جعل إليهم الحكم في الدنيا إلا بمظهر من المحكوم عليه، ففرض على نبيه أن يقاتل أهل الأوثان؛ حتى يسلموا؛ فتحقن دماؤهم إذا أظهروا الإسلام، وأعلم أنه لا يعلم صدقهم بالإسلام إلا الله، ثم أطلع الله رسوله على قوم يظهرون الإسلام ويسرون غيره، فلم يجعل له أن يحكم عليهم بخلاف حكم الإسلام، ولم يجعل له أن يقضي عليهم في الدنيا خالف ما أظهروه»[1].

٥ـ ق: دَرْءُ المَفَاسِدِ وَجَلْبُ المَصَالِحِ:

وبيانه أن أقوال المكلفين إنما تفيد الأحكام، إذا قصد المتكلم بها ـ حقيقة أو حكمًا ـ ما جعلت له، وإذا لم يقصد بها ما يناقض معناها، وهذا فيما بينه وبين الله ـ تَعَالَى.

فأما في الظاهر فالأمر محمول على الصحة، وإلا لما تم عقد ولا تصرف، فإذا قال: «بعت»، أو: «تزوجت»، كان هذا اللفظ دليلًا على أنه قصد معناه المقصود به[2].

٦ـ القوي لا يعارضه الضعيف:

وذلك لأن النية أضعف من اللفظ، ولذلك لا تعمل بمجردها، والصريح قوي يعمل بمجرده من غير نية، ولذلك لا يعارض القوي بالضعيف؛ كما لا يعارض النص

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، ١١٢/٣.

(٢) نفس المصدر، ١٣٢/٣.

بالقياس[١].

وقد يعترض على هذا، بأن للقصود والنيات تأثيرًا يوجب الالتفات إليها ومراعاة جوانبها؛ مثل الخطإ في اللفظ من شدة الفرح، والغضب والسكر؛ لما في الحديث الصحيح: «فَرِحَ الرَّبُّ بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ»، وقول الرجل: «أَنْتَ عَبْدِي، وَأَنَا رَبُّكَ»؛ أخطأ من شدة الفرح[٢].

وأما الخطأ من شدة الغضب، كما في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسْتِعْجَالَهُم بِٱلْخَيْرِ لَقُضِىَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ﴾ [يونس: ١١]؛ قال السلف: «وهو دعاء الإنسان على نفسه، وولده، وأهله، حالَ غضبه، لو أجابه الله ـ تَعَالَى ـ لأهلك الداعي ومن دُعِيَ عليه؛ فقضى إليهم أجلهم»، وقال جماعة من الأئمة: «الإغلاق الذي منع النبي ﷺ من وقوع الطلاق والعتاق فيه هو الغضب»، وهذا كما قالوه؛ فإن للغضب سكرًا كسكر الخمر، أو أشد.

وأما السكران، فقد قال الله ـ تَعَالَى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]؛ فلم يرتب على كلام السكران حكمًا، حتى يكون عالما بما يقول.

وأما الخطأ والنسيان؛ فقد قال ـ تَعَالَى ـ حكايةً عن المؤمنين ـ: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال الله ـ تَعَالَى ـ: «فَقَدْ فَعَلْتُ»، وقال النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»[٣].

والإكراه؛ فقد قال الله ـ تَعَالَى ـ: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]؛ والإكراه داخل في حكم الإغلاق[٤].

ومن الاعتراضات ـ أيضًا ـ: القول بأن أدلة الشرع، وقواعده تظاهرت على أن القصود في العقود معتبرة، وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده وفي حله وحرمته، بل

(١) المغني، لابن قدامة، ٥/٤٠٩.
(٢) أخرجه مسلم في كتاب التوبة.
(٣) سبق تخريجه.
(٤) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم، ٣/١١٨، ١١٩.

أبلغ من ذلك؛ وهي أنها تؤثر في الفعل الذي ليس بعقد تحليلًا؛ فيصير حلالًا تارة، وحرامًا تارة؛ باختلاف النية والقصد؛ كما يصير صحيحًا تارة، وفاسدًا باختلافها؛ وهذا كالذبح؛ فإن الحيوان يحل إذا ذبح لأجل الأكل، ويحرم إذا ذبح لغير الله؛ وكذلك الحلال يصيد الصيد للمحرم؛ فيحرم عليه، ويصيده للحلال؛ فلا يحرم على المحرم؛ وكذلك الرجل يشتري الجارية ينوي أن تكون لموكله؛ فتحرم على المشتري، وينوي أنها له؛ فتحل له، وصورة العقد واحدة، وإنما اختلفت النية والقصد؛ وكذلك صورة القرض، وبيع الدرهم بالدرهم، إلى أجل صورتها واحدة، وهي قربة صحيحة، وهذا معصية باطلة بالقصد[1].

ومن وجوه الاعتراضات على هذه القاعدة: صاحب الحيل لا ينفعه ظاهر الفعل وألفاظه؛ كأن ينوي بالبيع عقد الربا؛ فحكمه أنه مرابي، ولا يعصمه من ذلك صورة البيع؛ أو نوى بعقد النكاح التحليل، كان محللًا، ولا يخرجه عن ذلك صورة عقد النكاح، وكل ما هو من قبيل الحيل.

وجوابه: أما عن الخطإ، والنسيان، والإكراه، وما شاكله؛ فجوابه بقاعدة:

الحَرَجُ مَرْفُوعٌ: وبيانه لو ترتبت على الخطإ، والنسيان، وغير ذلك من المسائل الأخرى الأحكام؛ لكان في ذلك حرج على الأمة، والقاعدة أن الحرج مرفوع، وأما الرد على الاعتراضات المتعلقة بكون قواعد الشرع تظاهرت على أن القصود في العقود معتبرة، فمن جهة أن العبرة بالألفاظ، ما لم تكن هناك قرينة تصرفه عن الظاهر، والأمور المعترض بها كلها قرائن صارفة، حملت المعنى على ما في النية، لا على مدلول اللفظ، أو يقال: «تعذر محمول معنى اللفظ؛ فصير إلى ما تفيده النية».

أما عن الاعتراض الأخير، فيرد عليه بقاعدة مقاصدية؛ وهي: **العِبْرَةُ بِمَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ:**

والمحتال قاصد إلى غير ما قصدته الشريعة؛ فكان أن أهدر مقصده في مقابل المقصد الشرعي، وعليه فالقاعدة أن العبرة بالنية لمقاصد المكلفين بالألفاظ، اللهمَّ، إلا إذا كانت هناك قرينة صارفة إلى جهة النية.

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ٣/١٢١، ١٢٢.

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» - عن لزوم الطلاق ثلاثًا، ولو نوى واحدة -: «وجملة ذلك أن الرجل إذا قال لامرأته: «أنت طالق ثلاثًا»، فهي ثلاث، وإن نوى واحدة، لا نعلم فيه خلافًا؛ لأن اللفظ صريح في الثلاث، والنية لا تعارض الصريح؛ لأنها أضعف من اللفظ؛ ولذلك لا تعمل بمجردها، والصريح قوي يعمل بمجرده من غير نية؛ فلا يعارض القوي بالضعيف؛ كما لا يعارض النص بالقياس؛ ولأن النية إنما تعمل في صرف اللفظ إلى بعض محتملاته، والثلاث نص فيها، لا يحتمل الواحدة بحال، وإذا نوى واحدة فقد نوى ما لا يحتمله؛ فلا يصح؛ كما لو قال: «له علي ثلاثة دراهم» وقال: «أردت واحدًا»»[1].

قاعدة: وَسِيلَةُ الشَّيْءِ جَارِيَةٌ مَجْرَاهُ: ٣٣١/٩

لما كانت المقاصد لا تتم إلا بالوسائل؛ كانت هذه الوسائل تابعة، لها معتبرة بها؛ فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منهما بحسب إفضائها إلى غايتها، وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل[2].

ويدخل في الوسائل الأسباب المعرفة للأحكام، والشروط، وانتفاء الموانع، ويدخل أيضا ما يفيد معنى؛ كصيغ العقود وألفاظ الواقفين في كونها وسائل إلى تعرف مقاصدهم فيما عقدوه أو شرطوه[3].

وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ لِلْوَسَائِلِ حُكْمُ الْمَقَاصِدِ:

١- قاعدة: انْتِفَاءُ التَّنَاقُضِ فِي الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ:

وبيانه أنه إذا حرم الرب - تَعَالَى - شيئًا، وله طرق، ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها

(١) المغني، لابن قدامة، ٤٩٨/١٠.
(٢) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم، ١٤٧/٣.
(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية/ للشيخ الطاهر بن عاشور، ١٤٨.

ويمنع منها؛ تحقيقًا لتحريمه، وتثبيتًا له، ومنعًا أن يقرب حماه، ولو أباح له الوسائل والذرائع المفضية إليه؛ لكان ذلك نقضًا للتحريم، وإغراءً للنفوس به.

٢ـ قاعـدة: حِكْمَةُ اللهِ ـ تَعَالَى ـ وَعِلْمُهُ:

تأبى كل الإباء منع المقاصد مثلاً، وإباحة الوسيلة المفضية إليه.

٣ـ وقياس الأولى: فإذا كانت سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك؛ بكون أحدهم إذا منع جنده، أو رعيته، أو أهل بيته من شيء، ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه، لعُدَّ متناقضًا، ولحصل من رعيته وجنده ضد مقصوده؛ وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء، منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه، فما الظن بهذه الشريعة الكاملة، التي هي في أعلى درجات الحكمة، والمصلحة، والكمال.

٤ـ وقاعدة: سَدُّ الذَّرَائِعِ:

فمصادر الشريعة ومواردها توضح بجلاء أن اللّه ـ تَعَالَى ـ ورسوله ﷺ سد الذرائع المفضية إلى المحارم؛ بأن حرمها، ونهى عنها، والذريعة ما كان وسيلة وطريقًا إلى الشيء، ومثاله؛ قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]؛ فحرم اللّه ـ تَعَالَى ـ سب آلهة المشركين، مع كون السبب غيظًا وحميَّة لله، وإهانة لآلهتهم؛ لكونه ذريعة إلى سبهم اللّه ـ تَعَالَى ـ، وكانت مصلحة ترك مسبته ـ تَعَالَى ـ أرجح من مصلحة سبنا لآلهتهم؛ وهذا كالتنبيه، بل كالتصريح على المنع من الجائز؛ لئلا يكون سببًا في فعل ما لا يجوز[١].

٥ـ الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح:

كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد؛ مثال ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنه أمر مشروع؛ لأنه سبب لإقامة الدين، وإظهار شعائر الإسلام، وإخماد الباطل على أي وجه كان، وليس بسبب في الوضع الشرعي، لإتلاف مال أو

(١) انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، ٣/١٤٧، ١٤٩.

نفس، ولا ينال من عرض، وإن أدى إلى ذلك في الطريق.

ومثال الأسباب الممنوعة؛ الأنكحة الفاسدة ممنوعة، وإن أدت إلى إلحاق الولد، وثبوت النسب، غير أن هذه المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست ناشئة عنها في الحقيقة، وإنما هي ناشئة عن أسباب أخر مناسبة لها[1].

ووجه الاستدلال بهذه القاعدة هو أن الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد؛ فالمفاسد وسائلها ممنوعة، والأسباب المشروعة أسباب للمصالح؛ فالمصالح أسبابها مشروعة.

٦ـ اللَّه ـ تَعَالَى ـ جعل المسببات في العادة تجري على أوزان الأسباب في الاستقامة والاعوجاج؛ فإذا كان السبب تامًّا، والتسبب على ما ينبغي، كان المسبب كذلك، وبالضد، وهذا واضح في كون المسببات تجري على أوزان الأسباب في الاستقامة والاعوجاج، وإن الوسائل تأخذ حكم المقاصد[2].

٧ـ القصد إلى السبب يلزم القصد إلى المسبب:

وبيانه أن الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح ودَرْء المفاسد؛ وهي مسبباتها قطعًا، فإذا كنا نعلم أن الأسباب إنما شرعت لأجل المسببات؛ لزم من القصد إلى السبب القصد إلى المسبب؛ معناه أن القصد إلى السبب قصد إلى المسبب، فكان القصد واحدًا؛ فحكم قصد المسبب هو نفسه حكم السبب[3]، وهذه الوسائل مجعولة في الدرجة الثانية من المقاصد؛ فلذلك كان من قواعد الفقه أنه إذا سقط اعتبار المقصد، سقط اعتبار الوسيلة[4].

ومثال هذه القاعدة في «المغني» مسألة ابن السبيل؛ حيث يقول «الموفق»: «وإن كان ابن السبيل مجتازًا يريد بلدًا غير بلده، فقال أصحابنا: «يجوز أن يدفع إليه ما يكفيه في مضيه إلى مقصده، ورجوعه إلى بلده»؛ لأن فيه إعانة على السفر المباح، وبلوغ الغرض

---

(١) انظر: الموافقات، للإمام الشاطبي، ١/٢٣٧، ٢٣٨.

(٢) انظر: الموافقات، للإمام الشاطبي، ١/٢٣٢.

(٣) انظر: نفس المصدر، ٢/١٩٥.

(٤) انظر الفرق الثاني والخمسين من كتاب الفروق، لشهاب الدين القرافي.

الصحيح، لكن يشترط كون السفر مباحًا؛ إما قربة؛ كالحج، أو الجهاد، وزيارة الوالدين، أو مباحًا؛ كطلب المعاش، أو التجارات، فأما المعصية، فلا يجوز الدفع إليه فيها؛ لأنه إعانة عليها، وتسبب إليها؛ فهو كفعلها؛ فإن وسيلة الشيء جارية مجراه»[1].

قاعدة: الحِيَلُ مُحَرَّمَةٌ: ١١٦/٦

القاعدة أن قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع[2]، غير أن هناك من يتحيل على هذه المقاصد الشرعية؛ فيكون عمله مناقضًا لها، هادمًا بذلك لأصل من أصول الشريعة، فحكم عمله وقصده البطلان، وعمله هذا من قبيل الحيل المحرمة التي لا تجوز، أما الحيل التي لا تهدم أصلًا شرعيًا، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها؛ فهي غير باطلة[3]؛ وعليه، فالحيل منها ما هو جائز، ومنها ما هو باطل.

أما الحيل الجائزة؛ فهي التي يقصد بها أخذ حق، أو دفع باطل؛ وهذا القسم ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون الطريق محرمًا في نفسه، وإن كان المقصود به حقًّا؛ مثل أن يكون له على رجل حق فيجحده، ولا بينه له، فيقيم صاحبه شاهدي زور يشهدان به، ولا يعلمان ثبوت ذلك الحق.

القسم الثاني: أن يكون الطريق مشروع، وما يفضي إليه مشروع، وهذه هي الأسباب التي نصبها الشارع مفضية إلى مسبباتها؛ كالبيع، والإجارة، والمساقاة، والمزارعة، والوكالة.، ويدخل في هذا القسم التحيل على جلب المنافع، وعلى دفع المضار، وقد ألهم الله ذلك لكل حيوان.

القسم الثالث: أن يحتال على التوصل إلى الحق أو على دفع الظلم بطريق مباحة،

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٣٣١/٩.

(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي، ٣٣١/٢.

(٣) انظر: الموافقات، للشاطبي، ٣٨٧/٢.

لم توضع موصلة إلى ذلك، بل وضعت لغيره، فيتخذها هو طريقًا إلى هذا المقصود الصحيح، أو قد يكون قد وضعت له، تكون خفية ولا يفطن لها(١).

وأما أقسام الحيل المحرمة؛ فثلاثة:

القسم الأول: أن تكون محرمة، ويقصد بها المحرم.

القسم الثاني: أن تكون مباحة في نفسها، ويقصد بها المحرم؛ فيصير حرامًا تحريم الوسائل؛ كالسفر لقطع الطريق، وقتل النفس المغصوبة.

القسم الثالث: أن تكون الطريق لم توضع للإفضاء إلى المحرم، وإنما وضعت مفضية إلى المشروع؛ كالإقرار، والبيع، والنكاح، والهبة، ونحو ذلك، فيتخذها المتحيل سُلَّمًا وطريقًا إلى الحرام(٢).

الدليل على تحريم الحيل:

١ـ من القرآن الكريم:

ما وصف الله به المنافقين في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ [البقرة: ٨]. إلى آخر الآيات؛ فذمهم، وتوعدهم، وشنع عليهم؛ وحقيقة أمرهم أنهم أظهروا كلمة الإسلام؛ إحرازا لدمائهم، لا لما قصد له في الشرع من الدخول تحت طاعة الله على اختيار وتصديق قلبي؛ وبهذا المعنى كانوا في الدرك الأسفل من النار.

٢ـ وقوله ـ تعالى ـ عن المرائين بأعمالهم: ﴿كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ﴾ [البقرة: ٢٦٤] الآية، ﴿وَٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ۗ﴾ [النساء: ٣٨]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوٓا۟ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُوا۟ كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢]؛ فذمَّ، وتوعد؛ لأنه إظهار للطاعة لقصد دنيوي يتوصل بها إليه.

---

(١) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم، ٣/٣٤٧، ٣٤٩.

(٢) انظر: نفس المصدر، ٣/٣٤٦، ٣٤٧.

وقوله ـ تَعَالَى ـ في أصحاب الجنة ـ: ﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟ لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ﴿١٧﴾ وَلَا يَسْتَثْنُونَ ﴿١٨﴾ فَطَافَ عَلَيْهَا طَآئِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَآئِمُونَ ﴿١٩﴾ فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ﴾ [القلم: ١٧: ٢٠]؛ لما احتالوا على إمساك حق المساكين؛ بأن قصدوا الصرام في غير وقت إتيانهم، عذبهم الله ـ تَعَالَى ـ بإهلاك مالهم[١].

٣ـ ومن السنة:

قوله ﷺ: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى»[٢]؛ فأخبر ﷺ أن الأعمال تابعة لمقاصدها ونياتها، وأنه ليس للعبد من ظاهر قوله وعمله إلا ما نواه وأبطنه، لا ما أعلنه وأظهره، وهذا نص في أن من نوى التحليل كان محللًا، ومن نوى الربا بعقد التبايع كان مرابيًا، ومن نوى المكر والخداع كان ماكرًا مخادعًا[٣].

٤ـ أحاديث اللعن: يقول ابن القيم «من تأمل أحاديث اللعن، وجد عامتها لمن استحل محارم الله، وأسقط فرائضه بالحيل؛ كقوله: «لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَلِّلَ وَالْمُحَلَّلَ لَهُ»[٤]، «لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ؛ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومَ، فَجَمَّلُوهَا، وَبَاعُوهَا، وَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا»[٥] و«لَعَنَ اللَّهُ الرَّاشِي وَالْمُرْتَشِي»[٦]، إلى غير ذلك.

ـ قوله ﷺ: «وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ»[٧].

٥ـ الإجماع:

إجماع الصحابة على تحريم الحيل وإبطالها، وإجماعهم حجة قاطعة، بل هي من

---

(١) انظر: الموافقات، للشاطبي، ٢/٣٨٠، ٣٨١.

(٢) أخرجه البخاري في باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ ـ، وفي باب: الخطإ والنسيان من كتاب العتق، ومسلم في باب: قوله ﷺ إنما الأعمال بالنية من كتاب الأمارة.

(٣) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم، ٣/١٧٦.

(٤) أخرجه أبو داود في باب: التحليل من كتاب النكاح، والترمذي في باب: ما جاء في المحلل له من كتاب النكاح، وابن ماجة في باب: المحلل والمحلل له من كتاب النكاح.

(٥) أخرجه البخاري في باب: بيع الميتة والأصنام من كتاب البيوع، ومسلم في باب: تحريم بيع الخمر والميتة من كتاب المساقاة.

(٦) أخرجه الترمذي في كتاب الأحكام باب: ما جاء في الراشي والمرتشي في الحكم، وأبو داود في كتاب الأقضية باب: في كراهية الرشوة.

(٧) أخرجه الدارقطني في باب: تفسير الخليطين ... من كتاب الزكاة.

أقوى الحجج وآكدها[١].

٦ـ الحيل المحرمة مناقضة لسد الذرائع:

لأن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة؛ فإن الشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بحيلة، فأين من يمنع من الجائز خشية الوقوع في المحرم إلى من يعمل الحيلة في التوصل إليه[٢].

٧ـ مخادعة اللَّه حرام: وبيان ذلك: أن الحيل المحرمة مخادعة لله، ومخادعة اللَّه حرام، أما المقدمة الأولى فإن الصحابة والتابعين، وهم أعلم الأمة بكلام اللَّه ورسوله ومعانيه، سموا ذلك خداعًا، وأما الثانية، فإن اللَّه ذم أهل الخداع، وأخبر أن خداعهم إنما هو لأنفسهم، وأن في قلوبهم مرضًا وأنه ـ تَعَالَى ـ خادعهم، فكل هذا عقوبة لهم؛ ومدار الخداع على أصلين:

أحدهما: إظهار فعل لغير مقصوده الذي وضع له.

الثاني: إظهار قول لغير مقصوده الذي وضع له، وهذا منطبق على الحيل المحرمة، وقد عاقب اللَّه ـ تَعَالَى ـ المتحيلين على إسقاط نصيب المساكين وقت الجداه يجد جنتهم عليهم، وإهلاك ثمارهم، فكيف بالمتحيل على إسقاط فرائض اللَّه وحقوق خلقه[٣].

٨ـ الحيل تبطل حكمة الشارع:

وبيان ذلك أن الحيل تبطل ما في الأمر المحتال من حكمة الشارع، ونقض حكمته فيه، ومناقضته له.

٩ـ الحيل تخل بمقاصد الشريعة:

إذ أن الأمر المحتال به ليس عنده حقيقة، ولا هو مقصود، بل هو ظاهر المشروع، فالمشروع ليس مقصودًا له، والمقصود له هو المحرم نفسه، وهذا ظاهر كل الظهور فيما

---

(١) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم، ٣/١٨٥.

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم، ٣/١٧١.

(٣) نفسه، ٣/١٧٣، ١٧٤.

يقصد الشارع؛ فإن المرابي - مثلًا - مقصوده الربا المحرم، وصورة البيع الجائز غير مقصودة له، وكذلك المتحيل على إسقاط الفرائض بتمليك ماله لمن لا يهبه درهمًا واحدًا حقيقة؛ مقصوده إسقاط الفرائض، وظاهر الهبة المشروعة غير مقصودة له.

١٠- في الحيل هلاك الناس:

نسبته ذلك إلى الشارع الحكيم، وإلى الشريعة التي هي غذاء القلوب ودواؤها وشفاؤها، ولو أن رجلًا تحيل حتى قلب الغذاء والدواء إلى ضده، فجعل الغذاء دواء، والدواء غذاء؛ إما بتغيير اسمه أو صورته مع بقاء حقيقته؛ لإهلاك الناس، فمن عمد إلى الأدوية المسهلة، فغير صورتها أو أسماءها، وجعلها أدوية، أو إلى الأغذية الصالحة، فغير أسماءها وصورها، كان ساعيًا بالفساد في الطبيعة، كما أن هذا ساع بالفساد في الشريعة؛ فإن الشريعة للقلوب بمنزلة الغذاء والدواء للأبدان، وإنما ذلك بحقائقها، لا بأسمائها وصورها[1].

وتطبيقًا لهذه القاعدة؛ يقول «الموفق» - عن تحريم كل الحيل -: «والحيل كلها محرمة غير جائزة في شيء من الدين، وهو أن يظهر عقدًا مباحًا يريد به محرمًا، مخادعًا وتوسلًا إلى فعل ما حرم اللَّه، واستباحة محظوراته، أو إسقاطه واجب، أو دفع حق، أو نحو ذلك، قال أيوب السختياني: «إنهم ليخادعون اللَّه؛ كأنما يخادعون صبيًا، لو كانوا يأتون الأمر على وجهته كان أسهل علي؛ فمن ذلك ما لو كان مع رجل عشرة صحاح، ومع الآخر خمسة عشرة مكسورة، فاقترض كل واحد منهما ما مع صاحبه، ثم تباريا؛ توصلًا إلى بيع الصحاح بالمكسرة، متفاضلًا، أو باعه الصحاح بمثلها من المكسرة، ثم وهبه الخمسة الزائدة، أو اشترى منه بها أوقية صابون، أو نحوها، ما يأخذه بأقل من قيمته، أو اشترى منه بعشرة إلّا حبة من الصحيح، مثلها من المكسرة، ثم اشترى منه بالحبة الباقية ثوبًا قيمته خمسة دنانير»؛ وهكذا لو أقرضه شيئًا، أو باعه سلعة بأكثر من قيمتها، أو اشترى منه سلعة بأقل من قيمتها؛ توصلًا إلى أخذ عوض عن القرض، فكل ما كان من هذا على وجه الحيلة؛ فهو خبيث محرم، وبهذا قال مالك، وقال أبو حنيفة، والشافعي: «ذلك كله، وأشباهه جائز، إذا لم يكن مشروطًا في

---

(١) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم، ١٩٣/٣.

العقد»، وقال بعض أصحاب الشافعي: «يكره أن يدخلا في البيع على ذلك؛ لأن كل ما لا يجوز شرطه في العقد يكره أن يدخلا عليه».

ولنا أن الله ـ تَعَالَى ـ عذب أمة بحيلة احتالوها؛ فمسخهم قردة، وسماهم معتدين، وجعل ذلك نكالًا وموعظة للمتقين؛ ليتعظوا بهم، ويمتنعوا من قبل أفعالهم، وقال بعض المفسرين ـ في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨] ـ: «أي لأمة محمد ﷺ إلى آخر الفصل»[١].

ويُبنى على هذه القاعدة:

قاعدة: الْحِيَلُ لَا تُحِيلُ الْحُقُوقَ: ١٥٢/٥

فكون الحيل محرمة وباطلة، فما ينبني عليها فهو باطل ـ أيضًا ـ غير معتبر شرعًا، وبالتالي فالحيل في ميزان الله لا تحيل الحقوق ولا تمنعها:

ومثال هذه القاعدة قول «الموفق» ـ عن المحرم يحرم عليه تغطية شيء من رأسه ـ: «فإن حمل على رأسه مكتلًا، أو طبقًا، أو نحوه فلا فدية عليه؛ ولهذا قال عطاء، ومالك، وقال الشافعي: «عليه الفدية؛ لأنه سترة».

ولنا أن هذا لا يقصد به الستر غالبًا؛ فلم تجب به الفدية؛ كما لو وضع يده عليه، وسواء قصد به الشر، أو لم يقصد؛ لأن ما تجب به الفدية لا يختلف بالقصد وعدمه؛ فكذلك ما لا تجب به الفدية، اختار ابن عقيل وجوب الفدية عليه إذا قصد به الستر؛ لأن الحيل لا تحيل الحقوق»[٢].

* * *

خَاتِمَةُ الْمَقَاصِدِ:

تعتبر الضروريات الخمس خاصة، والمقاصد عامة، منهاجًا إسلاميًا فريدًا، وميزانًا شرعيًا، يجب أن تشكل عقليتنا وفقهنا، كما ينبغي أن نضبط بها حياتنا، ونزن بها

---

(١) المغني، ١١٦/٦، ١١٧.

(٢) المغني، لابن قدامة، ١٥٢/٥.

أمورنا؛ فهي الدليل على فقه الأولويات، وهي المرشد في الترتيب إذا تعارض مصلحتان، قال الإمام الزركشي ـ عن ترتيب الضروريات ـ: «إنه إذا تعارض مصلحتان، وجب إعمال الضرورة المهمة، وإلغاء التتمة»[١]، ومثال مراعاة هذا الترتيب عند الإمام الشاطبي؛ قوله ـ عن أحكام البدع ـ: «المعاصي منها صغائر، ومنها كبائر، ويعرف ذلك بكونها واقعة في الضروريات، أو الحاجيات، أو التكميليات، فإن كانت في الضروريات، فهي أعظم الكبائر، وإن وقعت في التحسينيات، فهي أدنى مرتبة بلا إشكال، وإن وقعت في الحاجيات، فمتوسطة بين الرتبتين»[٢].

رغم أن الدكتور أحمد الريسوني يدعو إلى إعادة النظر في حصر هذه الضروريات الخمس المعروفة؛ معللًا ذلك بقوله: «لأن هذه الضروريات أصبحت لها ـ بحق ـ هيبة وسلطان؛ فلا ينبغي أن نحرم من هذه المنزلة بعض المصالح الضرورية التي أعلى الدين شأنها، مع العلم أن هذا الحصر اجتهادي»[٣].

* * *

(١) البحر المحيط، للزركشي، ٢١٣/٥.

(٢) الاعتصام، للشاطبي، ٣٨/٢.

(٣) نظرية المقاصد للإمام الشاطبي، للدكتور/ أحمد الريسوني، ٣٥٨.

خَاتِمَةُ الْبَحْثِ

إلى هذا أكون قد بسطتُ ما أردت بسطه من قواعد أصولية، مع تطبيقاتها الفقهية، إلا أنني أشعر بأن الموضوع ممتد ويحتاج إلى باحثين مخلصين؛ ولهذا:

١ـ **فإن من آفاق البحث في هذا الموضوع:** هو نظرية التقعيد الأصولي على غرار نظرية التقعيد الفقهي؛ حتى ينظر إلى الموضوع نظرة شمولية واسعة في تسلسل.

٢ـ **كما أن كتاب «المغني» فيه مسائل أصولية متعددة وكاملة،** هذا فضلًا عن القواعد الأصولية والمبثوثة في ثنايا الكتاب؛ وعليه فيمكن أن أقول عنه: «إنه كتاب فقه وأصول».

٣ـ **وإذا كان «المغني» كتاب فقه مقارن، فإنه كذلك اشتمل على أصول مقارنة.**

٤ـ **أن القواعد الأصولية بالمفهوم العلمي للقاعدة،** استعملها ابن قدامة في «المغني»، عندما كان بصدد الترجيح، وهذا له أهميته في الوقت الحالي؛ ذلك أن لدينا ثروة فقهية وأصولية غنية، نستطيع في ضوء ظروفنا وملابساتنا أن نختار ما يلائمنا، وهذا الاختيار يُضبط بقواعد الترجيح؛ وهو ما يُسمى الآن بالاجتهاد الانتقائي.

٥ـ **ابن قدامة في «المغني» في قمة الترجيح؛** فبعد إيراده لآراء الفقهاء وأدلتهم، يرجح ما يريد، دون أن ينتقص من قيمة المذاهب الأخرى.

ومن المعلوم أن موضوع التعارض والترجيح ـ فيما أعلم ـ لم يكتب فيه إلا الدكتور/ الحفناوي، وهو كتاب لم يصل فيه صاحبه إلى الدرجة المتوخاة منه، وعليه فـ«المغني» يغطي جزءًا مهمًا من هذا الموضوع.

٦ـ **إنه ـ «المغني» ـ يربي ملكة بناء الفروع على الأصول؛** فمن خلال رحلتي معه في هذه السنوات الخمس، وقفتُ على هذا؛ فهناك فقه (من باب الطهارات إلى آخر موضوع) مدلل عليها بالأصول، والترجيح، والتوظيف، والأدلة مرتبة.

٧ـ **إن من نتائج البحث:** أن الإمام «الموفق» في كتاب «المغني» يؤكد للباحثين أن أمر المقاصد أمر معروف في القديم، وهو يمثل محطة من محطاتها.

٨ـ **إنني في البحث هذا أعطيتُ تعريفًا علميًا للقاعدة الأصولية، وهو ما لم**

أسبق إليه ـ فيما أعلم ـ.

٩ـ إن البحث في القواعد الأصولية، استخراجًا وتحليلًا وتأليفًا، مازال واسعًا؛ فكثيرة هي الأمور الأصولية التي ما زالت لم تقعد؛ مثل: قاعدة: **لَيْسَ مِنْ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ تَكْفِيرُ النَّاسِ.**

١٠ـ وهكذا يتبين لنا من خلال هذه الجولة العلمية مع كتاب «المغني»، ومن خلال الوقوف على قواعده الأصولية والفقهية أنه موسوعة فقهية أصولية تنظيرية، ضمَّنها ابن قدامة زبدة آرائه واجتهاداته، وخلاصة فكره للفقه، والأصول، والفقه المقارن.

وعمومًا فإن البحث:

١ـ كشف الكنوز التي تضمنتها الموسوعة العلمية؛ من قواعد أصولية وفقهية.

٢ـ وفتح المغاليق، ويسَّر على العاملين معه، فهو دليل للقارئ على الاستفادة منه بشكل أعمق.

٣ـ والبحث بصفة عامة كشف عن عمق العقلية الفقهية الأصولية عند علماء الإسلام.

* * * * *

وَهَذَا نَمُوذَجٌ لِقَاعِدَةٍ فِقْهِيَّةٍ مُحَلَّلَةٍ

قاعـدة: إِذَا بَطَلَ الْأَصْلُ بَطَلَ مَا انْبَنَى عَلَيْهِ: ٥٧٧/١٤

فالأصل هو أساس الشيء وقاعدته، فإذا بطل وسقط، بطل وسقط ما انبنى عليه بدليل:

١ـ **العقل**: يجزم بإبطال ما انبنى عليه؛ فكونه أساسًا وقاعدة؛ فإبطاله يقتضي ويستلزم إبطال ما انبنى عليه.

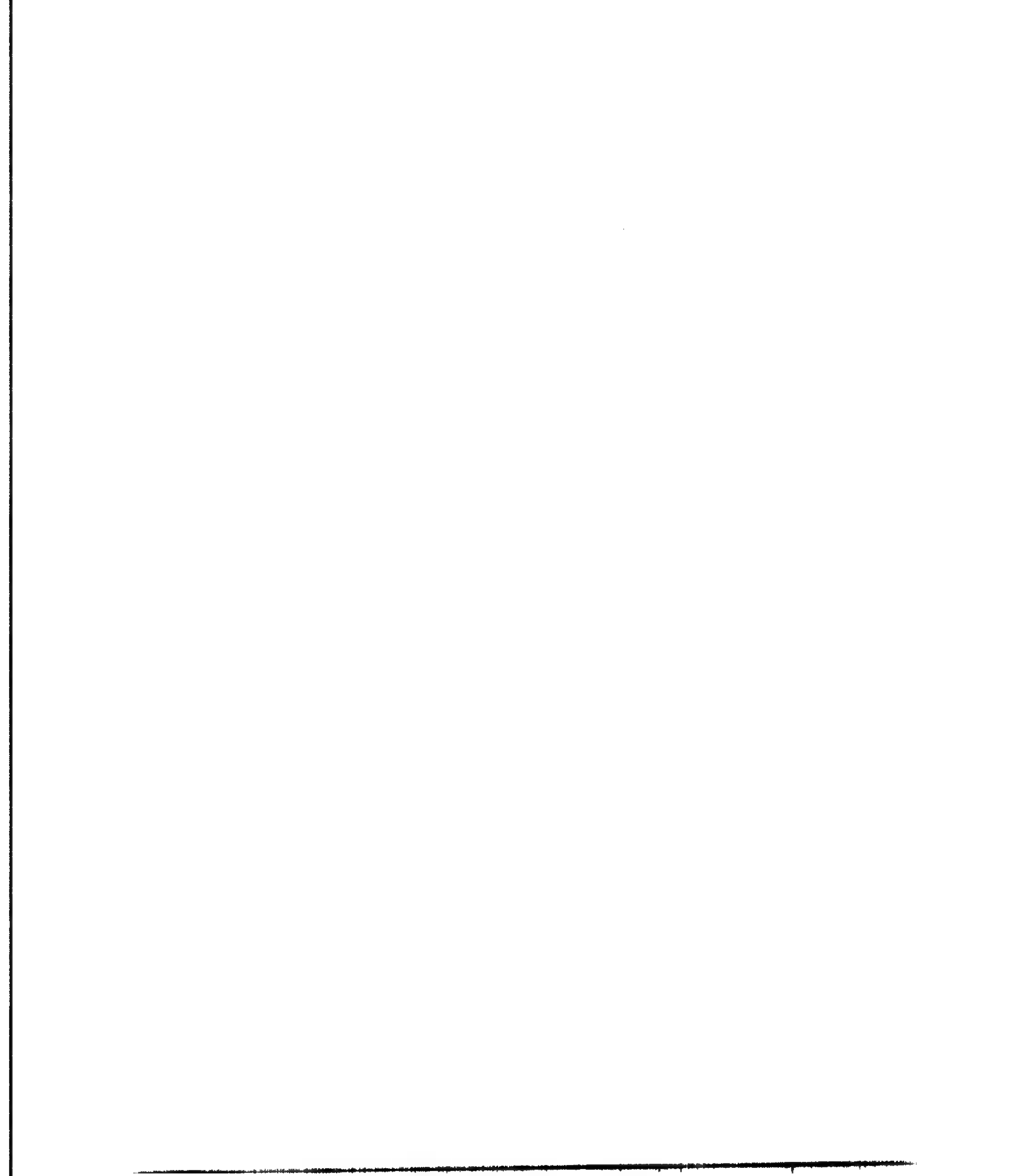
٢ـ **التابع يبطل بإبطال المتبوع**: والأصل هنا هو المتبوع، وما انبنى عليه هو التابع، والعلاقة هي التبعية، وهي المفضية والمستلزمة لإبطال التابع، إذا بطل المتبوع.

٣ـ **التابع تابع**: والتابع هنا هو ما انبنى على الأصل؛ ومعناه أن هذا التابع حكمه التبعية للأصل؛ يوجد بوجوده، ويبطل بإبطاله.

وقد طبق «الموفق» هذه القاعدة، وهو بصدد حديثه عن أحكام الكتابة الفاسدة؛ حيث قال: «إنه إذا كاتب جماعة كتابة فاسدة، فأدى أحدهم حصته، عُتق على قول من قال: «إنه يعتق في الكتابة الصحيحة»؛ لأن معنى العقد أن كل واحد منهم مكاتب، بقدر حصته، متى أدى إلى كل واحد منهم قدر حصته، فهو حر، ومن قال: «لا يعتق في الصحيحة، إلا أن يؤدي الجميع»، فهاهنا أولى؛ وتفارق الصحيحة في ثلاثة أحكام:أحدها: أن لكل واحد من السيد والمكاتب فسخها ورفعها، سواء كان ثم صفة، أو لم يكن، وهذا قول أصحاب الشافعي ﷺ؛ لأن الفاسد لا يلزم حكمه إبطال المعاوضة التي هي الأصل، بطلت الصفة المبنية عليها، بخلاف الصفة المجردة»[1].

* * * * *

(١) المغني، لابن قدامة، ٥٧٧/١٤.



فهرس القواعد الفقهية

فهـــرس الآيات

سورة البقرة

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة الأعراف

سورة الأنفال

سورة التوبة

سورة يونس

سورة هود

سورة يوسف

سورة الرعد

سورة إبراهيم

سورة الحجر

سورة الإسراء

سورة الكهف

سورة مريم

سورة طه

سورة الانبياء

سورة الحج

سورة المؤمنون

سورة النور

سورة الفرقان

سورة الشعراء

الآيـــة	رقمها	رقم الصفحة
﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾	١٩٦	٦٧
﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ (١٦٠) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ (١٦١) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (١٦٢) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ (١٦٣)﴾	١٦٠- ١٦٣	٩٩
﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾	١٩٥	٦٨- ٦٩

سورة القصص

الآيـــة	رقمها	رقم الصفحة
﴿وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾	٥٥	٣٠٤
﴿وَرَأَوُا الْعَذَابَ لَوْ أَنَّهُمْ كَانُوا يَهْتَدُونَ﴾	٦٤	٤٩٨

سورة العنكبوت

الآيـــة	رقمها	رقم الصفحة
إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا﴾	١٧	٥٢١
﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾	٦٢	٤٢٥

سورة الروم

الآيـــة	رقمها	رقم الصفحة
﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾	٤	٥٠٩
﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾	٣٦	٣٦٧
﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَاءُوهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَانتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾	٤٧	٨٦

سورة لقمان

سورة السجدة

سورة الاحزاب

سورة سبأ

سورة فاطر

سورة يس

سورة الصافات

سورة ص

الآيـــة	رقمها	رقم الصفحة
﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾	٩	٤٧٧
﴿فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾	١٠	٤٧٧
﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟﴾	١٧	٥٠١

سورة ق

الآيـــة	رقمها	رقم الصفحة
﴿وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ﴾	١٠	٣٨٢

سورة الذاريات

الآيـــة	رقمها	رقم الصفحة
﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾	٥٦	٢٤٩، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٥، ٦٩٧

سورة النجم

الآيـــة	رقمها	رقم الصفحة
﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾	٤	٥٦٣
﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ﴾	٨	٥١٥
﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ﴾	٢٣	٨١
﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾	٢٨	١٠٢
﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾	٣٩	٣٠٤

سورة الرحمن

سورة الواقعة

سورة الحديد

سورة الحشر

سورة الممتحنة

سورة الجمعة

سورة الطلاق

سورة التحريم

سورة القلم

سورة المعارج

سورة نوح

سورة الجن

سورة المزمل

سورة النبأ

سورة عبس

سورة الإنشقاق

سورة الأعلى

سورة الشرح

سورة البينة

سورة العلق

سورة القدر

سورة العصر

سورة الإخلاص

* * *

فهرس أطراف الأحاديث

الحديث | رقم الصفحة

الحديث	رقم الصفحة
إن النبي ﷺ مسح على الخفين والخمار.	١٤٤
إن امرأة كانت تهراق الدم على عهد رسول الله.	٢٦٣
إن بلالا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم.	١٤١
أن تجعل لله ندًا وهو خلقك أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك.	٣٧٢
إن دم الحيض أسود يعرف	٣٩٢
إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا.	٥٣٢
إن رسول الله ﷺ كان عمله ديمة.	١٣٢
إن رسول الله ﷺ ما زال يلبي حتى رمي جمرة العقبة.	١١٤
إن عبد الله بن عامر أحرم من خراسان، فلما قدم على عثمان لامه فيما صنع وكرهه له.	١٢١
إن عليا رضي الله عنه أجر نفسه من يهودي يستقي له كل دلو بتمرة، وأتى بذلك النبي ﷺ فأكله، وفعل رجل من الأنصار، وأتى به النبي ﷺ فلم ينكره.	١٤٠
إن فريضة الله أدركت أبي شيخا كبيرا.	٣٠٥، ٣٠٧
إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح سائر الجسد، وإذا فسدت فسد سائر الجسد ألا وهي القلب.	١١٥
إن قوما اختصموا إلى النبي ﷺ في خص فبعث حذيفة بن اليمان ليحكم بينهم فحكم به لمن يليه معاقد القمط ثم رجع إلى النبي ﷺ فأخبره فقال: أصبت وأحسنت.	١٣٩
إن لربك عليك حقًا ولأهلك عليك حقًا.	٣٤٣
إن للصلاة أولا وآخرا.	٦١٢
إن للصلاة أولا وآخرا، وإن أول وقت المغرب حين تغرب الشمس وأن آخر وقتها حين يغيب الشفق.	٣١٢
إن لنفسك عليك حقا ولأهلك عليك حقا.	٣٤٠
إن معاوية بن الحكم تكلم خلف النبي و فلم يأمره بسجود.	١٣٩
أنت ومالك لأبيك.	٦٣٠، ٦٣١
إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى	٦٤٢
إنما الماء من الماء.	٥٩٦ ، ٥٢١
إنما جعل الاستئذان من أجل البصر.	٢١٦، ٢٥٠

الحديث — رقم الصفحة

الحديث	رقم الصفحة

الحديث رقم الصفحة

الحديث	رقم الصفحة

الحديث — رقم الصفحة

الحديث	رقم الصفحة
من خاف أن لا يقوم من آخر الليل فليوتر ... فإن صلاة آخر الليل مشهودة.	١٣٠
من راح في الساعة الخامسة فكأنما أهدى بيضة.	٤٢٩
من سافر من دار إقامته يوم الجمعة دعت عليه الملائكة.	٣١٧
من سن سنة حسنة أو سيئة كان له أجرها أو عليه وزرها.	٣٠٥
من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها.	٣٢٧
من شذ شذ في النار.	١٧٩
من صلى على جنازة فله قيراط الحديث.	١١٥
من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد.	٤٤٦
من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه.	١٧٨
من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية.	١٧٨
من قتل قتيلا فله سلبه.	٢٣٧، ٣٨٦
من كانت له حمولة تأوي إلى شبع فليصم رمضان حيث أدركه.	٦١٥-٦١٦
من مس ذكره فليتوضأ.	١٠٣، ٢٢٧
النبي ﷺ أخبر بالمتعة عن نفسه في حديث حفصة	٦٠٢
النجوم أمنة للسماء... وأصحابي أمنة أمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون.	٢٠٣
نحن معاشر الأنبياء لا نورث	٤١٥، ٤١٨، ٣٨٩
نحن نحكم بالظاهر.	٥٩٧
نضر الله امرأ سمع مقالتي وأداها كما سمعها.	٥٩٠
نضر الله عبدا سمع مقالتي فحفظها ... فإن دعوتهم تحيط من وراءهم.	١٠٠
نفقته وكسوته بالمعروف.	٤٠٧
نهى أن يبيع الرجل طعاما حتى يستوفيه.	٢٦٩
نهى النبي ﷺ عن الصلاة إلى النائم والمتحدث.	٩٤
نهى رسول الله ﷺ أن يضحى بأعضب القرن والأذن.	٥٤٣
نهي عن المخابرة.	١٠٤
نهى عن بيع الطعام إلا مثلا بمثل.	١٩
نهى عن بيع النخل حتى يزهى ... نهى البائع والمشتري.	٥٠٨

قائمة المصادر والمراجع

المصحف الشريف

الإبهاج في شرح المنهاج. على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفي سنة ٦٨٥هـ. تأليف شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى سنة ٧٥٦هـ. وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٧٧١هـ. طبعة دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء للدكتور مصطفى سعيد الخن. طبع مؤسسة الرسالة بيروت. الطبعة الثالثة: ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

أحكام الفصول في أحكام الأصول للإمام أبي الواليد الباجي ٤٧٤هـ بتحقيق وتقديم: عبدالمجيد التركي. طبع دار الغرب الإسلامي. الطبعة الأولى: ١٤٧٠هـ ١٩٨٦م.

الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم. المتوفى سنة ٤٥٦هـ بتحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر. منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت. لبنان. الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

الأحكام في أصول الأحكام: للشيخ الإمام العلامة سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي. مطبعة دار الفكر. الطبعة الأولى ١٤٠١هـ ١٩٨١م.

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة: ١٢٥٥هـ. مطبعة دار الفكر.

الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية للإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة٩١١هـ. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. الطبعة الأخيرة. ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م.

الأشباه والنظائر للعلامة زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم المصري (ت٩٧٠هـ)، تحقيق عبد العزيز الوكيل. طبع مؤسسة الحلبي وشركاؤه للنشر والتوزيع.

أصول السرخسي للإمام أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى ٤٩٠هـ حقق أصوله: أبو الوفاء الأفغاني. توزيع مكتبة المعارف بالرياض.

الأصول العامة للفقه المقارن: مدخل لدراسة الفقه المقارن. محمد تقي الدين الحكيم مطبعة دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.

أصول الفقه للمرحوم الشيخ محمد الخضري بك. مطبعة دار الفكر. الطبعة السابعة ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

إعجاز القرآن للإمام أبي بكر محمد الطيب الباقلاني تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد جيدر مطبعة مؤسسة الكتب الثقافية. الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.

إعلام الموقعين عن رب العالمين تأليف شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية. المتوفى سنة٧٥١هـ. بتحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. مطبعة دار الفكر بيروت لبنان.

أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية للدكتور محمد سليمان الأشقر. مطبعة مؤسسة الرسالة ـ بيروت. الطبعة الثانية: ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

ابن حنبل: حياته وعصره ـ آراؤه الفقهية للإمام محمد أبي زهرة مطبعة دار الفكر العربي.

ابن قدامة المقدسي ومنهجه في الفقه للدكتور فؤاد عبد اللطيف سرطاوي. أطروحة لنيل شهادة دكتوراة الدولة تحت إشراف الدكتور خالد عيد بدار الحديث الحسنية، الرباط. سنة ١٤١٠-١٤١١هـ ١٩٩٠-١٩٩١م. وهو بحث مرقون.

ابن قدامة وآثاره الأصولية للدكتور عبد العزيز بن عبد الرحمن السعيد، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م. بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ كلية الشريعة ـ الرياض.

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر للدكتور يوسف القرضاوي. طبع بدار القلم الكويت الطبعة الثانية ١٤١٠هـ ١٩٨٩م.

الاعتصام للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي رحمه الله. مطبعة دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت ـ لبنان.

البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، وهو بدر الدين محمد بن بهاء بن عبد الله الشافعي (٧٤٥ـ ٧٩٤هـ). قام بتحريره: الشيخ عبد القادر عبد الله العاني. وراجعه: د. محمد سليمان الأشقر. مطبعة: دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع ـ بالغرقة. الطبعة الثانية: ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

البخاري بحاشية السندي للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد بن إبراهيم ابن المغيرة مطبعة دار الفكر بيروت.

البرهان المحيط في أصول الفقه لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (٤١٩-٤٧٨هـ). بتحقيق: الدكتور عبد العظيم محمود الديب.

تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام. تأليف برهان الدين أبي الوفاء إبراهيم بن

شمس الدين أبي عبد الله محمد بن فرحون اليعمري المالكي. مطبعة دار الكتب العلمية بيروت لبنان. الطبعة الأولى ١٣٠١هـ.

التحصيل على المحصول تأليف سراج الدين محمود بن أبي بكر الارموي المتوفى سنة ٦٨٢هـ. تحقيق ودراسة الدكتور عبد الحميد أبو زيد طبعة مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.

تخريج الفروع على الأصول للإمام شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني ت٦٥٦هـ. تحقيق: الدكتور محمد أديب صالح. طبع مؤسسة الرسالة.

التعريفات للشريف علي بن محمد الجرجاني. طبع دار الكتب العلمية بيروت لبنان. الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

تعليل الأحكام: عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد. للأستاذ: محمد مصطفى شلبي. طبع دار النهضة العربية بيروت ١٤٠١هـ ١٩٨١م.

تفسير التحرير والتنوير. تأليف: الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور. مطبعة الدار التونسية للنشر/ الدار الماهرية للنشر والتوزيع والإعلان.

التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي. مطبعة دار الكتب العلمية طهران. الطبعة الثانية.

تقرير الشربيني على البناني بهامش البناني على متن جمع الجوامع مطبعة دار الفكر.

التقرير والتحبير: شرح العلامة المحقق ابن أمير الحاج المتوفى سنة ٨٧٩هـ مطبعة دار الكتب العلمية. الطبعة الثانية: ١٤٠٣- ١٩٨٣م.

التمهيد في أصول الفقه تأليف: محفوظ بن أحمد الحسن أبو الخطاب الكلوذاني الحنبلي (٤٣٢-٥١٠هـ) بتحقيق: الدكتور محمد بن علي بن إبراهيم. مطبعة دار المدني. الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ ١٩٨٥م.

التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإمام جمال الدين محمد بن عبد الرحيم ابن الحسن الاسنوي المتوفى سنة: ٧٧٢هـ. بتحقيق وتعليق: الدكتور محمد حسن هيتو. طبع مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية: ١٤٠١هـ ١٩٨١م.

تهذيب التهذيب للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢هـ). مطبعة دار الكتب العلمية بيروت.

تيسير التحرير للعلامة محمد المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنيفي الخرساني النجاري المكي مطبعة دار الكتب العلمية بيروت.

الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي المتوفى سنة٦٧١هـ. الطبعة الثانية بتصحيح أحمد عبد العليم البزدوي.

الجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي. تحقيق د. عبد الفتاح محمد الحلو. مطبعة دار العلوم بالرياض ١٩٧٨م.

حاشية العلامة البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي على متن جمع الجوامع، للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي. مطبع دار الفكر.

خبر الواحد في السنة وأثره في الفقه الإسلامي لسهير رشيد مهنا. مطبعة دار الشروق. الطبعة الأولى.

الخصائص لأبي الفتح عثمان بن جني. تحقيق محمد علي النجار. مطبعة عالم الكتب بيروت الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

ديوان النابغة الذبياني. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم مطبعة دار المعارف بمصر ١٩٧٧م.

الذيل على طبقات الحنابلة للإمام زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي (٧٣٦-٧٩٥هـ). مطبعة السنة المحمدية. ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م.

الرسالة للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠- ٢٠٤هـ) تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ١٣٠٩م. مطبعة دار الفكر.

رفع الملام عن الأئمة الأعلام لشيخ الإسلام ابن تيمية. مطبعة دار الكتب العلمية بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل للإمام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٥٤١-٦٢٠). مطبعة دار الكتب العلمية بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

سد الذرائع في الشريعة الإسلامية تأليف محمد هشام البرهاني. مطبعة اريحاني - بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.

السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى السباعي - رحمه الله -، المكتب الإسلامي بيروت. الطبعة الثانية.

سنن أبي داود للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي بتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد طبعة دار الفكر.

سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سؤرة المتوفى ٢٧٩هـ. بتحقيق صدقي محمد جميل العطار. مطبعة دار الفكر.

سنن الدارقطني للإمام الكبير علي بن عمر الدارقطني مطبعة دار الفكر.

سنن النسائي الحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب ... بن دينار النسائي (ت٣٠٣هـ). مطبعة دار الفكر الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨هـ - ١٩٣٠م.

سير أعلام النبلاء للإمام شمس الدين محمد بن عثمان الذهبي ت٧٤٨هـ. مطبعة مؤسسة الرسالة بتحقيق الأرناؤوط الطبعة السابعة ١٤٠٩هـ/١٩٩٠م.

شرح أشعار الهذليين صنعة السكري تحقيق عبد الستار أحمد فراج دار العروبة ١٩٦٥م.

شرح ابن عقيل لقاضي القضاة بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني المصري (ت٧٦٩هـ).

شرح البدخشي مناهج العقول للإمام محمد بن الحسن البدخشي. مطبعة دار الكتب العلمية بيروت. لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.

شرح الجلال على جمع الجوامع لشمس الدين محمد بن أحمد المحلي. مطبعة دار الفكر.

شرح السنة للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي المتوفى سنة ٥١٠هـ بتحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويش المكتب الإسلامي الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

شرح القاموس المسمى تاج العروس من جواهر القاموس. للإمام محب الدين أبي فيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي. مطبعة دار الفكر.

شرح الكوكب المنير لابن النجار المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه لابن النجار (ت٩٧٢هـ) بتحقيق الزحيلي محمد وتريه حماد مكتبة العبيكان الرياض. الطبعة ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

شرح اللمع ألفه أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي. حققه وقدم له ووضع فهارسه عبد المجيد تركي. مطبعة دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/١٩٨٨م.

شرح المفصل للإمام موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي المتوفى سنة٦٤٣هـ. مطبعة عالم الكتب بيروت.

شرح المنار وحواشيه من علم الأصول لعز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز بن عبدالملك على متن المنار. مطبعة عثمانية ١٣١٥هـ.

شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول. ألفه الإمام الكبير شهاب الدين أبو

العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ) حققه طه عبد الرؤوف سعد. مطبعة دار الفكر الطبعة الأولى: ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

شرح مختصر الروضة تأليف نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي. تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي. مطبعة: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل للغزالي تحقيق د. أحمد الكبيسي مطبعة الإرشاد بغداد ١٣٩٠هـ ١٩٧١م.

الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية لاسماعيل بن حماد الجوهري طبعة دار الكتاب العربي بمصر.

طبقات الحنابلة للقاضي أبي يعلى مطبع السنة المحمدية ١٣٧١هـ ١٩٥٢م.

عارضة الأحوذي لشرح صحيح الترمذي بشرح الإمام ابن العربي المالكي. مطبع دار الكتاب العربي.

العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي بتحقيق الدكتور أحمد بن علي سير المباركي. الطبعة الثانية ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.

علوم الحديث ومصطلحه للدكتور صبحي الصالح.

غاية الوصول شرح لب الأصول لشيخ الإسلام أبي زكريا الأنصاري الشافعي. من أعلام علماء الشافعية في القرن السابع الهجري شركة مكتبة أحمد بن سعد بن نبهان سروبايا أندونيسيا. الطبعة الأخيرة.

الفروق للإمام العلامة شهاب الدين أبي العباس الصنهاجي المشهور بالقرافي. مطبعة دار المعرفة - بيروت.

الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة: للإمام محمد بن علي الشوكاني ١٢٥٠هـ بتحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني. مطبعة السنة المحمدية.

فواتح الرحموت: للعلامة محمد بن نظام الدين الأنصاري. بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه للشيخ محب الله بن عبد الشكور. مطبعة دار الفكر الطبع الأولى ١٣٢٢هـ.

القاموس الفقهي: لغة واصطلاحا سعيد أبو جيب. مطبعة دار الفكر الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

القاموس المحيط للفيروزآبادي دار العلم للجميع بيروت لبنان.

القواعد الفقهية من خلال المغني لابن قدامة المقدسي عبد الواحد الإدريسي بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في شعبة الدراسات الإسلامية بالرباط. سنة ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية: للشيخ العلامة أبي الحسن علاء الدين «ابن اللحام» ٨٠٣هـ بتحقيق وتصحيح محمد حامد الفقهي. مطبعة دار الكتب العلمية بيروت لبنان.

القواعد: تأليف أبي عبد الله بن أحمد المقري. المتوفى عام ٧٥٨هـ تحقيق ودراسة أحمد بن عبد الله ابن حميد. طبعة معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي مركز إحياء التراث.

الكافي في فقه الإمام أحمد لابن قدامة موفق الدين المقدسي بتحقيق محمد فارس وسعيد عبد الحميد السعدني. مطبعة دار الكتب العلمية ١٩٩٤م.

كشاف اصطلاحات الفنون محمد بن علي التهانوي مطبعة إقدام سنة ١٣١٧هـ.

كشاف الأسرار شرح المنصف على المنار: للإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى ٧١٠هـ مطبعة دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل تأليف أبي القاسم جاد الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي مطبعة دار الفكر الطبع الأولى ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م.

كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي تأليف الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري المتوفى سنة٧٣٠هـ طبعة دار الكتاب العربي بيروت لبنان. طبعة ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية لابي أيوب بن موسى الحسيني الكوفي المتوفى ١٠٩٤هـ - ١٦٦٣م. طبع مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

لسان العرب المحيط للعلامة ابن منظور. مطبعة دار لسان العرب بيروت.

مبادئ الوصول إلى علم الأصول: للعلامة الحلي أبي منصور جمال الدين الحسن بن يوسف ٦٤٨هـ - ٧٢٦م. إخراج وتعليق وتحقيق عبد الحسين محمد علي البقالي. مطبعة دار الأضواء بيروت الطبعة الثانية: ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

المحصول في علم أصول الفقه. للإمام الأصولي النظار المفسر. فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي. ٥٤٤.٦٠٦هـ مطبعة دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٨م - ١٩٨٨م.

المحلى: للإمام الجليل المحدث الفقيه الأصولي أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم

(ت٤٥٦هـ) مطبعة دار الفكر.

مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر وجنة المناظر: للإمام الشنقيطي. مطبعة دار القلم بيروت.

المستصفى من علم الأصول للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي مطبعة دار الفكر. الطبعة الأولى. بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر المحمية سنة ١٣٢٢هـ.

المسودة في أصول الفقه: جمعها شهاب الدين أبو العباس الحنبلي الحراني الدمشقي تحقيق وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد. مطبعة دار الكتاب العربي.

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: للعلامة أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي (ت٧٧٠). طبعة بولاق بمصر طبعة ثالثة ١٣١٦هـ.

المعتمد في أصول الفقه لابي الحسين محمد بن علي الطيب البصري المعتزلي (ت٤٣٦هـ) بضبط الشيخ خليل الميس. مطبعة دار الكتب العلمية بيروت لبنان. الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

معجم البلدان لياقوت الحموي باعتناء وستفلد ١٩٦٦م.

المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي من الكتب الستة وعن مسند الدارمي، وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل رتبه ونظمه لفيف من المستشرقين. مكتبة بريل في مدينة ليدن سنة١٩٣٦م.

المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم وضعه محمد فؤاد عبد الباقي مطبعة دار الفكر الطبعة الثانية ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

المعونة في الجدل: لأبي إسحاق إبراهيم علي بن يوسف الفيروزآبادي السيرازي بتحقيق عبد المجيد تركي. مطبعة دار الغرب الإسلامي. الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.

مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: تأليف الإمام أبي محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري المصري المتوفى سنة٧٦١هـ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

المغني لابن قدامة ٥٤١هـ - ٦٢٠م بتحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو. مطبعة هجر الطبع الثانية ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

المغني والشرح الكبير على متن المقنع للإمامين موفق الدين وشمس الدين ابني قدامة مطبعة دار الفكر الطبعة الأولى ١٤١٤هـ ١٩٨٤م.

مفتاح الوصول في علم الأصول: للإمام المجتهد أبي عبد الله محمد بن أحمد المالكي

الشريف التلمساني. منشورات مكتبة الوحدة العربية ـ الدار البيضاء.

مقاصد الشريعة الإسلامية الشيخ محمد الطاهر بن عاشور. نشر الشركة التونسية للتوزيع.

مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: للأستاذ علال الفارسي مكتبة الوحدة العربية ـ الدار البيضاء.

منتهى الأصول والأمل في علمي الأصول والجدل: للإمام جمال الدين أبي عمرو عثمان بن أبي بكر المقري المعروف بابن الحاجب المولود سنة ٥٧١هـ والمتوفى سنة٦٤٦هـ. مطبعة دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

المنثور في القواعد للزركشي بدر الدين محمد بن بهاور الشافعي ت٧٤٥ـ٧٩٤هـ. بتحقيق الدكتور تيسير فائق أحمد محمود. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت أعمال موسوعية مساعدة تحقيق التراث الفقهي.

المنهاج في ترتيب الحجاج لأبي الوليد الباجي ٤٠٣هـ ـ ٤٧٤هـ تحقيق: عبد المجيد تركي مطبعة دار الغرب الإسلامي الطبعة الثانية ١٩٨٧م.

الموافقات في أصول الشريعة لابي إسحاق الشاطبي. مطبعة دار الفكر بتحقيق عبد اللّٰه دراز.

المواهب السنية على شرح الفوائد البهية، للعلامة عبد اللّٰه بن سليمان الجوهري الشافعي، مطبوع بهامش الأشباه والنظائر للسيوطي. طبع دار الفكر.

موسوعة **أطراف الحديث النبوي الشريف** .إعداد خادم السنة المطهرة، أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول. مطبعة عالم التراث بيروت الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.

ميزان الأصول في نتاج العقول المختصر: للإمام أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي ٥٣٩هـ بتحقيق الدكتور محمد زكي عبد البر.

نشر البنود على مراقي السعود: تأليف إبراهيم العلوي الشنقيطي مطبع دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ ١٩٨٠م.

نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء للدكتور محمد الروكي. مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء (أطروحة) الطبعة الأولى ١٤١٤هـ/١٩٩٤م منشورات كلية الآداب الرباط.

نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني. مطبعة دار الأمان الطبعة الأولى: ١٤١١هـ١٩٩١م منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

نهاية السول في شرح منهاج الأصول للشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي الشافعي المتوفى سنة٧٧٢هـ. مطبعة عالم الكتب.

النهاية في غريب الحديث والأثر لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير (٦٠٦هـ). مطبعة العثمانية بمصر ١٣١١هـ.

فهرس المحتويات